

سلسلة شروحات ومؤلفات معالي الشيخ (١)

اللآلئ البهية

في شرح

العقيدة الواسطية

لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية

أجزل الله له المثوبة والمغفرة

الشرح لمعالي الشيخ

صالح بن عبد العزيز بن محمد آل الشيخ

غفر الله له ولوالديه ولأهل بيته

تحقيق وعناية

عادل بن محمد مرسي رفاعي

غفر الله له ولوالديه ولأهل بيته ومشايخه

الجزء الأول

طبع على نفقة الفقير إلى عفو ربه ورضاه

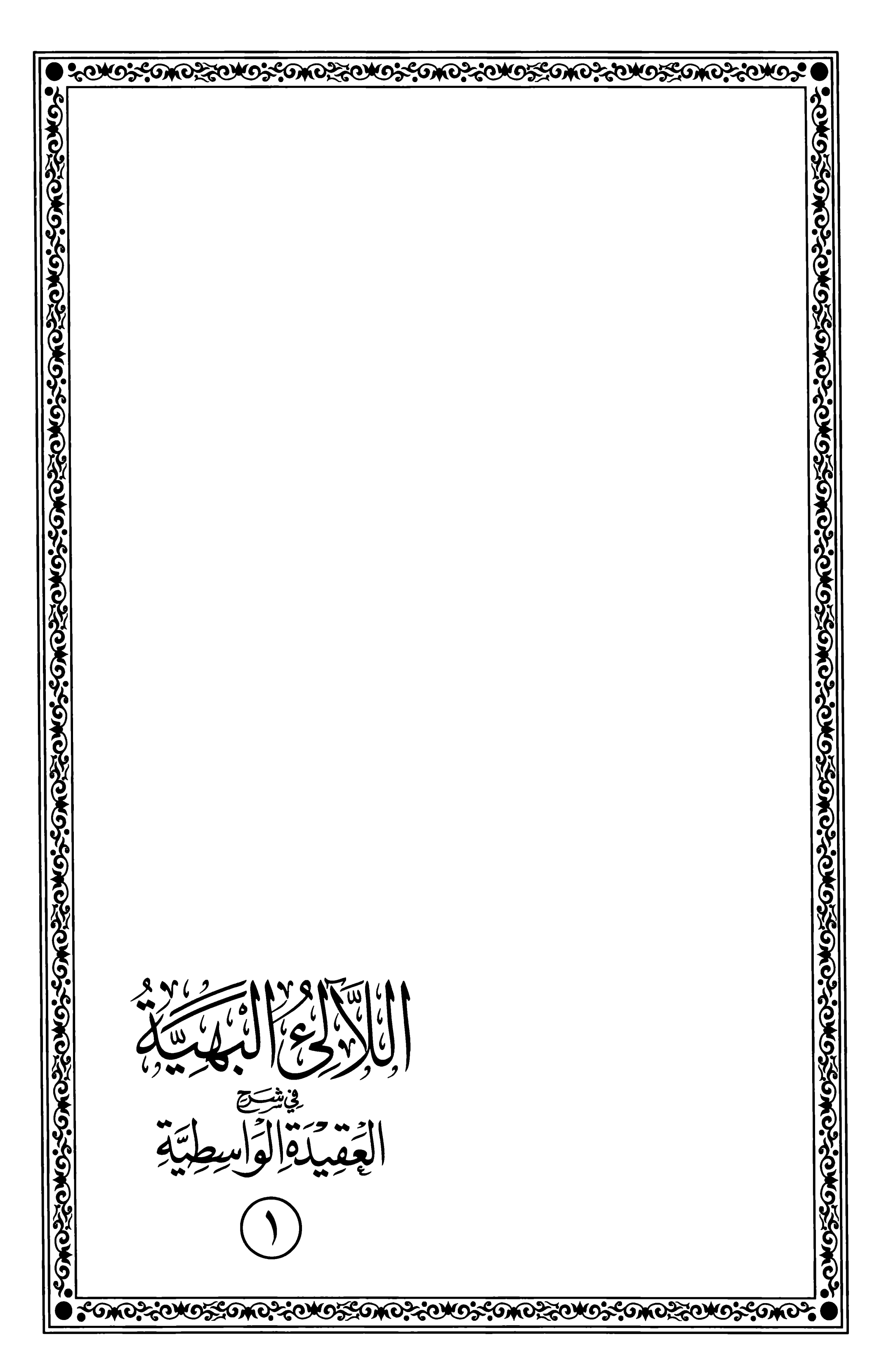
غفر الله له ولوالديه ولذريته ولجميع المسلمين

توزيع

جمعية الدعوة والإرشاد وتوعية الجاليات بسلطانة

الرياض - ص.ب ٩٢٦٧٥ الرمز البريدي ١١٦٦٣





اللآلئ البهية
في شرح
العقيدة الواسطية
١

ح عادل محمد مرسي رفاعي، ١٤٣٤هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
آل الشيخ، صالح عبد العزيز
اللآلئ البهية في شرح العقيدة الواسطية. / صالح عبد العزيز آل الشيخ؛
عادل محمد مرسي رفاعي- ط٢. .- الرياض، ١٤٣٤هـ
٢مج.
ردمك: ٨ - ٣٥٦٠ - ٠١ - ٦٠٣- ٩٧٨ (مجموعة)
٥ - ٣٥٦١ - ٠١ - ٦٠٣ -٩٧٨ (ج١)
١ ـ العقيدة الإسلامية أ. رفاعي، عادل محمد مرسي (محقق)
ب. العنوان
ديوي ٢٤٠ ١٤٣٤/١٠٥٢٧

سلسلة شروحات ومؤلفات معالي الشيخ (١)

اللآلئ البهية

في شرح

العقيدة الواسطية

لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية

أجزل الله له المثوبة والمغفرة

الشرح لمعالي الشيخ

صالح بن عبد العزيز بن محمد آل الشيخ

غفر الله له ولوالديه ولأهل بيته

تحقيق وعناية

عادل بن محمد مرسي رفاعي

غفر الله له ولوالديه ولأهل بيته ولمشايخه

الجزء الأول

مكتبة دار الحجاز

للنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

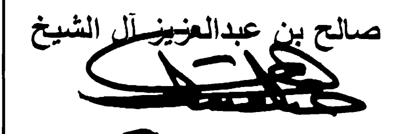
صالح بن عبد العزيز بن محمد آل الشيخ

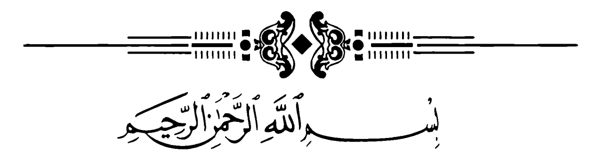
الرياض في 2022/04/10م

بسم الله الرحمن الرحيم فقد أذنت للأخ الشيخ عادل بن محمد مرسي رفاعي بفسح وطباعة الكتب الطبعة الثانية بعد التعديل والاضافة ، وإعادة الصف ، وهي : اللآلئ البهية في شرح العقيدة الواسطية ، وأصول الأيمان ، وشرح الأصول الثلاثة وشرح الطحاوية ، وشرح الفتوى الحموية ، وشرح الفرقان ، وشرح فضل الإسلام ، وشرح لمعة الاعتقاد، وشرح القواعد الأربع ، وشرح فتح المجيد ، وشرح كشف الشبهات ، وسلسلة المحاضرات العلمية ، وسلسلة الأجوبة والبحوث والدراسات المشتملة عليها الدروس العلمية ، واللقاءات والجلسات الخاصة ، وشرح كتاب الطهارة من بلوغ المرام ، وتفسير المفصل من سورة (ق)، إلى سورة (الحديد)، وتفسير سورة الفاتحة ، والخطب المنبرية ، ومحاضرات في الحج .

وصلى الله وسلم على نبينا محمد

صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ





الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله، وصحبه، ومن اهتدى بهديه، واقتفى أثره إلى يوم الدين.

أما بعد:

فهذا **شرح العَقِيدَةِ الوَاسِطِيَّةِ**

لِشَيخِ الإسْلامِ

تَقِيِّ الدِّينِ أَحْمَدَ بْنِ عبد الحَلِيمِ بْنِ عبد السَّلامِ بْنِ تَيْمِيَّةَ

أَجْزَلَ اللَّهُ لَهُ المَثُوبَةَ وَالمَغْفِرَةَ

الشَّرْحُ لمَعَالِي الشَّيْخِ

صَالِحِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيْزِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيْمَ آلِ الشَّيْخِ

غَفَرَ اللَّهُ لَهُ وَلِوَالِدَيْهِ وَلأَهْلِ بَيْتِهِ

وكان ذلك في دروس ألقاها معالي الشيخ في جامع حصة السديري بالرياض، ابتداءً من يوم السبت الرابع من ربيع الثاني لعام أربعة عشر وأربعمائة وألف من الهجرة النبوية المباركة، وخُتمت في يوم السبت الثامن عشر من جمادى الآخرة لعام ستة عشر وأربعمائة وألف.

نسأل الله ﷻ أن ينفع بها، وأن يرزقنا الإخلاص في القول والعمل، إنه خير مسؤول وأكرم مأمول، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه، وسلم تسليمًا مزيدًا.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

مُقَدِّمَةُ النَّاشِرِ

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهداه، **وبعد:**

فإن نعم الله ﷻ علينا كثيرة ومتتابعة، ومن أعظمها رؤية العلماء الربانين والأخذ عنهم، والاستفادة من سمتهم. ولقد منَّ الله ﷻ عليَّ بالمجيء إلى بلاد التوحيد والسنة المملكة العربية السعودية في عام ١٤١٠هـ حرسها الله ـ وفي إجازة نصف العام أكرمني الله ﷻ في مكة المكرمة ـ شرفها الله ـ برؤية العالم الحبر الجليل، سليل بيت العلم والشرف، خريج المدرسة السلفية بأعلامها ـ كالأئمة الأربعة والبخاري، ومسلم، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه العلامة ابن القيم، والمجدد الإمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحم الله الجميع، وأجزل لهم المثوبة والمغفرة ـ حفيد مفتي الديار السعودية، وحامل لواء الدعوة السلفية بالجزيرة العربية، **شيخي الجليل الحبر البحر العلامة:**

صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم
ابن عبد اللطيف ابن عبد الرحمن بن حسن بن محمد
ابن عبد الوهاب بن سليمان ابن علي آل مشرف التميمي
جزاه الله خيرًا، ورفع درجاته في عليين.

ولا عجب أن ينبغ الشيخ ـ حفظه الله ـ فقد وفر العليم الحكيم له عوامل النبوغ ومؤهلاته: وراثة طيبة، عميقة الجذور، بعيدة الأصول، مع

البيئة العلمية، وتوفيق الله ﷻ له، وبركة الوقت بالإضافة إلى ذكاء وزكاء نفس الشيخ ـ حفظه الله ﷻ ـ.

وبدأت أحضر، وأسمع منه ـ حفظه الله ـ وكان يومئذٍ بالعُليَّا في جامع الراوي، واستفدت منه فوائد كبيرة، ومنذ هذه اللحظة إلى يومنا هذا وأنا ألازم الشيخ، وقد رأيت فيه مستودعًا للطائف العلم والمعارف، فما رأيت أوسع منه علما، ولا أعرف بمعاني القرآن والسنة منه، وهو صاحب علوم كثيرة، واستنباطات متنوعة، ظهرت فيها علمية الشيخ الفذة من خلال تجاربه الكثيرة، واحتكاكه المستمر بالعلم والعلماء وطلاب العلم، ومصاحبة الكتب، ومباحثة العلماء.

وبدأت أسجل لفضيلته دروسه وشروحاته ومحاضراته، حتى زادت على الألف وخمسمائة شريط، مدخرا إياها لعرصات يوم القيامة، وأثناء ذلك خالطت الشيخ ـ حفظه الله ـ فرأيت العجب العجاب: من سعة علم وبصيرة، إلى تواضع، ورحمة بالمدعو والمتعلم، إلى كرم وعطاء، فكان لا يرد سائلًا مهما كان، وفي أي وقت كان، فإذا سُئل، أجاب، وإذا طُلب منه، أعطى، ناهيك عن صبره على طلابه، وتلطفه بهم ونفعهم، وإلى تأدبه مع مشايخه، وكنت كلما قابلته ـ حفظه الله ـ ازددت خجلًا؛ لما أراه من حسن معاملته لي، وتواضعه معي.

وقد أستأذنت شيخنا ـ حفظه الله ـ بالعمل على شروحاته، فأذن لي بإخراج هذه السلسة المباركة، وعددها أربعون كتابًا، تشمل فتاوى الشيخ، وعددها اثنا عشر مجلدًا، بالإضافة للعديد من المحاضرات والشروحات ـ عجل الله بظهورها، ونفع الأمة بها ـ.

وقد اخترت البدء بالعقيدة الواسطية وأسميتها «**اللَّآلِئُ الْبَهِيَّةُ فِي شَرْحِ الْعَقِيدَةِ الْوَاسِطِيَةِ**»، فأسأل الله ﷻ أن يجزل لشيخي العلامة المفضال/ **صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ** المثوبة

والمغفرة، وأن يجعله إمام هدى ورشاد، وأن يعز به ويصلح، كما أسأله ﷻ أن يقيه شر الحاسدين، وأن يغفر له ولوالديه ولذريته ولأهل بيته، وأسأله ﷯ أن يرفع بهذه الشروحات ذكره، ويثقل بها موازين أعماله، وأن يجمعه ووالديه وذريته وأهل بيته تحت لواء الحمد، وفي جنات النعيم، وفي زمرة السابقين مع النبي الأمين، وصحابته الغر الميامين، وأن يجعل لي من الخير نصيبا، وأن يعينني على إخراج شروحاته وتقريراته وسيرته قبل الممات؛ إنه ولي ذلك والقادر عليه، وصلى الله وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه، وسلم تسليمًا مزيدًا.

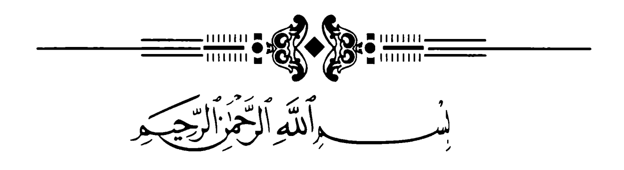
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

كتبه

عادل بن محمد مرسي رفاعي

الرياض/١٨/٣/١٤٣٠هـ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مُقَدِّمَةُ الشَّارِحِ

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله، فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا اله إلا الله وحده لاشريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله، وصفيه وخليله، صلى الله عليه، وعلى آله وصحبه، وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

أما بعد: فأسأل الله عز وجل لي ولكم العلم النافع والعمل الصالح، وأن ينور بصائرنا بالعلم والهدى، وأن يقيم أعمالنا بدين الحق الذي أرسل به رسوله ﷺ.

فهذا شرح «**العقيدة الواسطية**» التي كتبها شيخ الإسلام والمسلمين، علم الدين وتقي الدين: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني ثم الدمشقي، الإمام المعروف المتوفى سنة ثمان وعشرين وسبعمائة، رحمه الله وأجزل له المثوبة(١).

---

(١) انظر في مصادر ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:
١ ـ العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، لابن عبد الهادي.
٢ ـ الأعلام العلية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، للبزار.
٣ ـ أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، لابن القيم.
٤ ـ الوافي بالوفيات للصفدي (٧/ ١٥ ـ ٣٣).
٥ ـ فوات الوفيات للكتبي (١/ ٧٤ ـ ٨٠).

كتب هذه العقيدة إلى أهل «**واسط**»[١] يبين لهم فيها اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة، أهل السنة والجماعة من سلف هذه الأمة ومن تبعهم على هذا الاعتقاد إلى وقته رَحِمَهُ اللَّهُ[٢]. وهذه الرسالة على وجازتها

= ٦ ـ البداية والنهاية لابن كثير (١٤/ ١٣٥ ـ ١٤٠).
٧ ـ دول الإسلام للذهبي (ص٤٢٠).
٨ ـ تذكرة الحفاظ (٤/ ١٤٩٦ ـ ١٤٩٨).
٩ ـ الردّ الوافر لابن ناصر الدين الدمشقي.
١٠ ـ الدرر الكامنة لابن حجر (١/ ١٥٤ ـ ١٧٠).
١١ ـ شذرات الذهب لابن العماد (٦/ ٨٠ ـ ٨٦).
١٢ ـ الكواكب الدرية في مناقب ابن تيمية، لمرعي بن يوسف الحنبلي.
١٣ ـ طبقات الحفاظ للسيوطي (ص٥٢٠ ـ ٥٢١).
١٤ ـ البدر الطالع للشوكاني (١/ ٦٣ ـ ٧٢).
١٥ ـ جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، للألوسي.
١٦ ـ الأعلام للزركلي (١/ ١٤٤).
١٧ ـ معجم المؤلفين، لرضا كحالة (١/ ٢٦١).

(١) «واسط» هي مدينة الحجاج التي بناها بين بغداد والبصرة، وكان شروعه فيها سنة أربع وثمانين للهجرة، وفرغ منها سنة ست وثمانين، وسُميت بذلك لأن بينها وبين الكوفة فرسخًا، وبينها وبين البصرة مثل ذلك، وبينها وبين المدائن مثل ذلك. انظر: معجم ما استعجم (٤/ ١٣٦٣)، ومعجم البلدان (٥/ ٣٤٨)، والبداية والنهاية (٩/ ٥١).

(٢) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «كان سبب كتابتها أنه قدم عليّ من أرض واسط بعض قضاة نواحيها، شيخ يُقال له: رضي الدين الواسطي، من أصحاب الشافعي، قدم علينا حاجًا، وكان من أهل الخير والدين، وشكا ما الناس فيه بتلك البلاد وفى دولة التتر من غلبة الجهل والظلم ودروس الدين والعلم، وسألني أن أكتب له عقيدة تكون عمدة له ولأهل بيته، فاستعفيت من ذلك وقلت: قد كتب الناس عقائد متعددة فخذ بعض عقائد أئمة السنة، فألح في السؤال وقال: ما أحب إلا عقيدة تكتبها أنت، فكتبت له هذه العقيدة وأنا قاعد بعد العصر».اهـ. انظر: مجموع الفتاوى (٣/ ١٦٤، ١٩٤).

واختصارها قد اعتنى بها العلماء بعد شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ؛ لأنها قد إشتملت من أصول عقائد أهل السنة والجماعة على الخلاصة الوافية، فقد ذكر فيها رَحِمَهُ اللَّهُ أصول الاعتقاد: ذكر فيها شرح أركان الإيمان الستة، وذكر فيها ما يجب لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من صفات الكمال، وما يوصف الله عَزَّ وَجَلَّ به، والأصل في ذلك مخالفة المبتدعين والضالين في باب الأسماء والصفات، وذكر ما يتصل بذلك من الإيمان بالأمور الغيبية، والإيمان بالكتب والرسل، وبالقدر خيره وشره.

وبَيَّن فيها أن من أصول أهل السنة والجماعة الأحكام المتعلقة بالإمامة العظمى، وكذلك ما يجب لولاة الأمر من حق السمع والطاعة، مخالفة للخوارج[1]، وأشباههم ممن خالفوا أهل السنة والجماعة في ذلك.

وذكر اعتقاد السلف الصالح في صحابة رسول الله ﷺ، وأن ذلك من الواجبات الشرعية الاعتقادية؛ لأن فيه مخالفة لأهل البدع من الروافض[2] ومن شابههم، الذين لا يتولون جميع أصحاب رسول الله ﷺ.

---

(١) هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حين جرى أمر المحكمين، واجتمعوا بحروراء من ناحية الكوفة، وفيهم قال النبي ﷺ: «**يَحْقِرُ أَحَدُكُمْ صَلَاتَهُ مَعَ صَلَاتِهِمْ، وَصِيَامَهُ مَعَ صِيَامِهِمْ، يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمُرُوقِ السَّهْمِ مِنَ الرَّمِيَّةِ**»، أخرجه البخاري (٣٦١٠)، ومسلم (١٠٦٤) من حديث أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وكل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجيًا، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين، أو كان بعدهم على التابعين بإحسان والأئمة في كل زمان. انظر: مقالات الإسلاميين (ص٤، ٨٦)، والفرق بين الفرق (ص٥٤)، والملل والنحل (١/ ١١٤).

(٢) هي فرقة من فرق الشيعة الضالة، سموا «**روافض**» لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، ويقال: سموا بالروافض لأن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ خرج على هشام بن عبدا لملك، فطعن عسكره على أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فمنعهم من ذلك فرفضوه، فقال لهم زيد بن علي: رفضتموني؟ قالوا: نعم، فبقي عليهم هذا الاسم، وهم مجمعون على أن النبي ﷺ نص =

وذكر أحكام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذكر أصول الأخلاق عند أهل السنة والجماعة.

وبهذا الذي ذكره في هذه الرسالة العظمية المختصرة يتبين أن اعتقاد أهل السنة والجماعة يشمل ثلاثة أصول:

الأول: العقيدة العامة في الله جَلَّ جَلَالُهُ، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره.

الثاني: مسائل الإمامة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والكلام فيما يتصل بذلك من الكلام في الصحابة رضوان الله عليهم.

الثالث: الكلام في أخلاق أهل السنة والجماعة.

وهذه هي الأمور الثلاثة التي فصَّل فيها شيخ الإسلام في هذه الرسالة العظيمة، وهذه الرسالة وجيزة الألفاظ لكنها مدرسة للعلم بمنهج واعتقاد أهل السنة والجماعة.

وذلك الاعتقاد وتفصيله في كتب شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ فكتب شيخ الإسلام تُعد شرحًا لهذه العقيدة الواسطية، فأحسن شرح لهذه العقيدة ما نثره شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتبه وفصّله وبيّنه من أصول هذا الاعتقاد.

كذلك تلميذه العلامة ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ[1] إذ لا أحسن في فهم كلام

= على استخلاف علي بن أبي طالب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ باسمه وأظهر ذلك وأعلنه، وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاه النبي ﷺ. انظر: مقالات الإسلاميين (ص١٦ وما بعدها)، والفرق بين الفرق (ص١٥)، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص٥٢).

(١) هو الإمام العلامة شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي، ثم الدمشقي، الفقيه الحنبلي، المفسر، النحوي، الأصولي، الشهير بابن قيم الجوزية، ولد سنة إحدى وتسعين وستمائة، وسمع الحديث، واشتغل بالعلم، وبرع في علوم متعددة، ولما عاد شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية من الديار =

شيخ الإسلام من شرحه هو نفسه في مصنفاته الأخرى، وكذلك في فهم، وشرح تلميذه ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

هذه العقيدة المباركة لها شروح كثيرة، ومن أعظمها نفعًا وأدقها لفظًا الشرح المسمى بـ «**التنبيهات السنية على العقيدة الواسطية**» للشيخ العلامة عبد العزيز بن رشيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ[(١)]، فإن هذا الشرح من أنفس شروح هذه العقيدة الواسطية، فقد بيَّن من مسائل هذه العقيدة ومن ألفاظها ما يكفي طالب العلم في هذا الباب ـ أعني باب الاعتقاد ـ لأنه ذكر فيها من العلم الواسع الغزيرما لو اكتفى به طالب علم في بيان عقيدة أهل السنة والجماعة لكفاه.

ولهذا أحض من أراد شرحًا لهذه العقيدة على هذا الكتاب، ألا

= المصرية في سنة ثنتي عشرة وسبعمائة لازمه إلى أن مات الشيخ فأخذ عنه علمًا جمًا، وكان جرئ الجنان، واسع العلم، عارفًا بالخلاف ومذاهب السلف، وهو الذي هذب كتب شيخه ونشر علمه. انظر: البداية والنهاية (١٤/ ٢٣٤)، والدرر الكامنة (٥/ ١٣٨)، والوافي بالوفيات (٢/ ١٩٥)، والمقصد الأرشد (٢/ ٣٨٤)، وشذرات الذهب (٦/ ١٦٨).

(١) هو العالم الجليل الفقيه الشيخ عبد العزيز بن ناصر بن عبد العزيز بن رشيد، كان مولده في مدينة الرس سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة وألف، تتلمذ على عدد من مشايخ الرس، منهم: الشيخ محمد بن رشيد، ثم رحل إلى الرياض ولازم حلقات سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم، والشيخ عبد اللطيف بن إبراهيم، والشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ قاضي الرياض، ثم رحل إلى مكة المكرمة للحج وجاور فيها ولازم علماء المسجد الحرام، وكان داعية خير ورشد وصلاح، هادئ الطبع، واسع الاطلاع في فنون المعرفة، حكيمًا ذا هيبة، وعلى جانب كبير من الأخلاق العالية، مستقيمًا في دينه وخلقه، له من المؤلفات: «عُدة الباحث في أحكام التوارث»، و«التنبيهات السنية على العقيدة الواسطية»، و«القول الأسني»، و«إفادة السائل في أهم الفتاوى والمسائل»، توفي في ربيع الأول سنة ثمان وأربعمائة وألف للهجرة، انظر: علماء نجد خلال ثمانية قرون (٣/ ٣٠)، والمبتدأ والخبر لعلماء القرن الرابع عشر (٣/ ٤٥٧).

وهو: «**التنبيهات السنية على العقيدة الواسطية**» للشيخ ابن رشيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

من المقدمات المهمة قبل الشروع في شرح هذه العقيدة أن نبين أن هذه العقيدة المباركة ـ وكذلك سائر كتب شيخ الإسلام ابن تيمية ـ بَيَّنَ فيها عقيدة السلف، وفَصَّل فيها ما ذكره السلف في كتبهم من الاعتقاد، وكتب شيخ الإسلام تتميز على كتب السلف، يعني: من كتب أصحاب الإمام أحمد[1]، ومن تبعهم ومن تلاهم زمنًا، تتميز هذه العقيدة وسائر كتب شيخ الإسلام ابن تيمية عن تلكم الكتب الكثيرة في الاعتقاد بمزايا منها:

أولًا: أن شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد فهم ما قاله الأئمة من قبل، فصاغه بصياغة تجمع أقوالهم بأدلتها وبيان معانيها، فهو خيرُ مَنْ فهم كلام الأئمة من قبل.

ثانيًا: أنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد بلغ في فهم نصوص الكتاب والسنة المبلغ والدرجة التي شهد له بها أهل عصره ومن تلاهم، ومن المعلوم أن أدلة الاعتقاد هي نصوص الكتاب والسنة، ثم هو مع هذا اطلع على كلام الصحابة، وكلام التابعين، ومن تبعهم، في تفسير معاني نصوص الكتاب والسنة؛ ولهذا كلام شيخ الإسلام في بيان معاني الكتاب والسنة يُعد أحسن كلام للعلماء المتأخرين، يعني: بعد الأئمة المشهورين.

---

(١) هو إمام المحدثين، والناصر للدين، والمناضل عن السنة، والصابر في المحنة، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الذهلي الشيباني المروزي ثم البغدادي، أحد الأئمة الأربعة المتبوعين، ولد ببغداد سنة أربع وستين ومائة، وتوفي في شهر ربيع الآخر سنة إحدى وأربعين ومائتين.

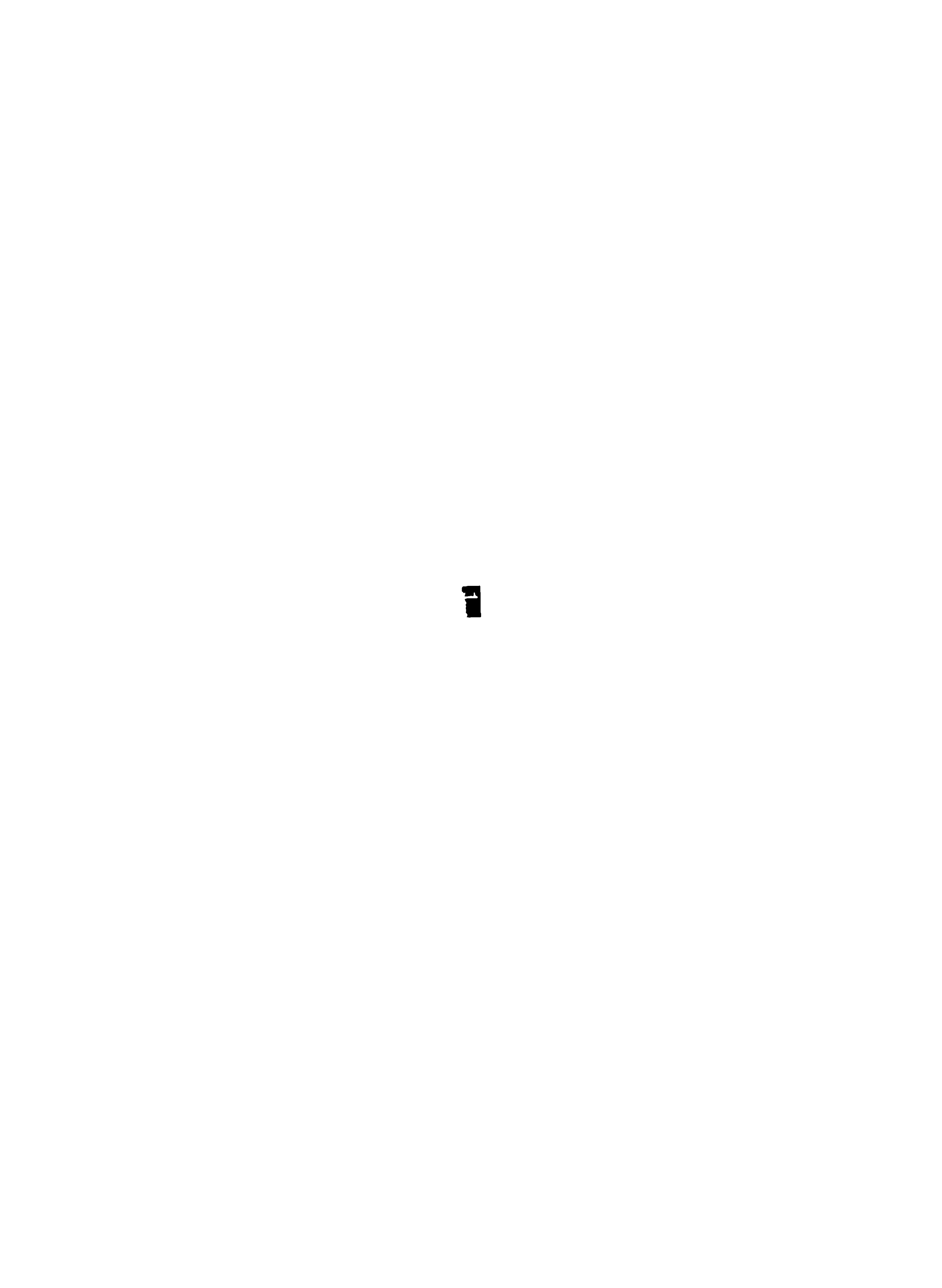
انظر: سيرة الإمام أحمد بن حنبل لأبي الفضل صالح بن أحمد بن حنبل (ص٢٩ وما بعدها)، وتاريخ دمشق (٥/ ٢٥٢)، وسير أعلام النبلاء (١١/ ١٧٨)، والبداية والنهاية (١٠/ ٣٢٥)، وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٢/ ٢٧).

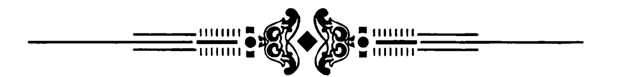
ثالثًا: أن شيخ الإسلام استحضر، حين كتابتها، أقوال أهل البدع والمخالفين وحججهم، وهو يذكر ما يذكر من الاحتجاجات مستحضرًا تلك الأقوال وتلك الاعتراضات من أهل البدع، أو تلكم الأقوال المنحرفة من أهل البدع على اختلاف أنواعهم. ومعلوم أن حال الكاتب أو المؤلف الذي يؤلف وهو على هذه الدرجة العظيمة من الاستحضار، أنه يقول منبئًا عما يكون فصلًا في هذه المسائل.

رابعًا: أن شيخ الإسلام أوضح في هذه العقيدة كثيرًا من المجملات التي ربما كانت في كلام السلف، فقد تجد في كلام المتقدمين من أهل القرون المفضلة كلامًا في الاعتقاد، وربما أجمل في مواضع وَفُصِّلَ في مواضع، وشيخ الإسلام يستحضر هذا وذاك ويذكر الكلام المجمل والمفصل كلٌّ في مكانه، ويوضح ذلك بحيث أن من فهم كلام شيخ الإسلام وفهم كتبه رَحِمَهُ ٱللَّهُ ثم بعد فهمه لذلك وبراعته فيه رجع إلى كتب السلف، فإنه يفهمها فهمًا مصيبًا على ما ينبغي.

وأما من ترك التفقه في كتب شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ فربما زل في فهمه لبعض كلام السلف وكلام الأئمة؛ لأن بعضهم ربما وقع في كلامه إجمال، أو وقع في كلامه رعاية لحال السائل، أو نحو ذلك من الأسباب التي لا يمكن المجيب معها أن يفصل التفصيل المطلوب.

لهذا نقول: إن العناية بهذه العقيدة مما حث عليه العلماء قديمًا وحديثًا، فلا غرو أن يوصى طلبة العلم بهذه العقيدة، وبفهم ألفاظها ومعاني تلك الألفاظ، ومعاني ما فيها من الأدلة والاستدلال والحجج؛ لأن فيها خيرًا عظيمًا.





• **قال شيخ الإسلام** رَحِمَهُ اللَّهُ:

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمْدُ للهِ الَّذي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللهِ شَهِيدًا، وأَشْهَدُ أَن لاَّ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ إِقْرَارًا بِهِ وَتَوْحِيدًا، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ، وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ، وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا مَزِيدًا.

الشَّرْح

ابتدأ رَحِمَهُ اللَّهُ هذه الرسالة **بقوله: ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيم﴾**، والمتقرر عند العلماء أن الجار والمجرور لابدَّ أن يتعلق بفعلٍ أو ما في معناه من مصدر ونحوه، فمن أهل العلم من قَدَّر هذا المتعلق في الباء؛ كقول القائل: أبتدئ أو ابتدائي بسم الله. وهذا يعم جميع الأحوال، يعني: سواءً كان ابتداؤه بطعام أو بشراب أو علم أو غير ذلك.

وقال بعض أهل العلم: إن المتعلق هذا ينبغي أن يُقَدَّر بما يناسب حال القائل بهذه الكلمة، فإذا قالها المبتدئ بطعام كان تقدير الكلام: آكل بسم الله، وإذا قالها المبتدئ بشراب كان تقدير الكلام: أشرب بسم الله، وإذا قالها المبتدئ بالكتابة كان معناها: أكتب بسم الله، وإذا قالها المبتدئ بالعلم أو التعلم أو التعليم كان معناها: أُعَلِّمُ أو أتعلم بسم الله.

هذا القول الثاني أظهر وأحسن وأقوى؛ لأنه يكون تخصيصًا لكل حالة بما يناسبها.

فإذًا يكون تقدير الكلام: أكتب بسم الله، أو أُعلم بسم الله، أو أختصر بسم الله.

و﴿**بِسْمِ اللهِ**﴾ الباء هذه باء الاستعانة والمثوبة لمعنى التوسل، فكأنه قال: أكتب مستعينًا أو متوسلًا بكل اسم لله ﷻ، **فقوله** هنا: ﴿**بِسْمِ اللهِ**﴾ بدون تحديد اسم معين، يعم جميع الأسماء، وهذا منه اقتداءً بفاتحة القرآن، فإن القرآن ابتدئ بالبسملة ثم بالحمدلة.

لهذا اقتدى العلماء في كتبهم بأشرف كتاب وأعظم كتاب ألا وهو القرآن كلام الله ﷻ في بدئهم كتبهم بالبسملة ثم بالحمد له.

وقد روي في البداءة بالبسملة أحاديث لكنها ضعيفة جدًا، وكذلك في البداءة بالحمدلة، ولكن أسانيدها فيها ضعف، أما ما ورد في البداءة بالحمد له مثل قوله ﷺ: «**كُلُّ أَمْرٍ ذِى بَالٍ لَا يُفْتَتَحُ بِذِكْرِ اللهِ، فَهُوَ أَبْتَرُ أَوْ أَقْطَعُ**»(١)، يعني: ناقص البركة، فهذا أقوى من غيره في هذا الباب، ولكن أسانيدها فيها ضعف، والمقصود أن العمدة في هذا أنه اقتداءً واحتذاءً بأعظم كتاب وهو كتاب الله ﷻ.

والبسملة في **قوله**: ﴿**بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**﴾ أول من استعملها على هذا النحو التام سليمان عليه السلام في كتبه، وكان النبي ﷺ يكتب أول ما كتب «**بِاسْمِكَ اللَّهُمَّ**»، فلما نزلت: ﴿إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ

---

(١) ورد هذا الحديث بألفاظ متقاربة، منها المرفوع إلى النبي ﷺ ومنها المرسل، وقد أخرجه أبو داود (٤٨٤٠)، والنسائي في الكبرى (٦/ ١٢٧)، وابن ماجه (١٨٩٤)، وأحمد في المسند (٢/ ٣٥٩)، وابن حبان في صحيحه (١/ ١٧٣، ١٧٤)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٥/ ٣٣٩)، والدارقطني (١/ ٢٢٩)، والبيهقي في الكبرى (٣/ ٢٠٨)، وفي شعب الإيمان (٤/ ٩٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

ٱلرَّحِيمِ﴾ [النمل: ٣٠] كتب: «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»(١).

فقوله: ﴿بِسْمِ اللهِ﴾، يعني: أكتب مستعينًا بسم لله ﴿**الرحمن الرحيم**﴾. والرحمن والرحيم من أسماء الله ﷻ الحسنى المتضمنان صفة الرحمة لله ﷻ التي وسعت كل شيء، فنعت الله بهذين الاسمين في هذا المقام تعريض للنفس بالدخول في رحمة الله ﷻ التي وسعت كل شيء، ومن المتقرر أن العلم مبناه على الرحمة والتراحم، فإن العلم الشرعي رحمة الله ﷻ الخاصة يؤتيها من يشاء من عباده، فالابتداء ببسم الله الرحمن الرحيم مناسب تمام المناسبة في كتب العلم، وفيما سبق بيانه من الأمور المختلفة.

ثم **قال:** ﴿**الحَمْدُ للهِ**﴾ أثنى على الله ﷻ؛ لأنه ﷻ هو المستحق لجميع أنواع المحامد؛ لأن كلمة الحمد دخلت عليها الألف واللام التي تدل على استغراق الأجناس، ويكون معنى ﴿**الحمد**﴾ أن جميع أجناس المحامد هي لله ﷻ استحقاقًا(٢).

فقوله هنا: ﴿**الحَمْدُ للهِ**﴾، يعني: كل أنواع المحامد لله ﷻ، وإذا تقرر ذلك فإن موارد الحمد التي يُثنى بها على الله ﷻ عظيمة كثيرة جماعها في خمسة موارد:

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في تفسيره (٣/ ٨١)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٧/ ٢٦١)، وابن سعد في الطبقات الكبرى (١/ ٢٦٤) عن الشعبي، وأخرجه أبو داود في مراسيله (ص٩٠) عن أبي مالك. وانظر: الدر المنثور (٦/ ٣٥٤).

(٢) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

وَهُوَ الحَمِيدُ فَكُلُّ حَمْدٍ وَاقِعٌ ... أَوْ كَانَ مَفرُوضًا مَدَى الأزمَانِ
مَلأ الوُجُودَ جَمِيعَهُ وَنَظِيرَهُ ... مِن غَيرِ مَا عَدٍّ وَلَا حُسبَانِ
هُوَ أهلُهُ سُبحَانَهُ وَبِحَمدِهِ ... كُلُّ المَحَامِدِ وَصفُ ذِي الإحسَانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/ ٢١٥).

الأول: أنه يحمد عَزَّلَجَلَّ على تفرده بالربوبية؛ إذ لا رب معه يملك هذا الملكوت ويدبره ويصرفه، فيُثنى على الله عَزَّلَجَلَّ بتفرده بالربوبية، ويثنى عليه عَزَّلَجَلَّ بآثار تلك الربوبية في خلقه، وإذا تأمل المثني على الله عَزَّلَجَلَّ بذلك وجد أنه أثنى على الله عَزَّلَجَلَّ بكل آثار ربوبيته في خلقه التي منها: خلقهم، ورزقهم، وأحياؤهم، وإماتتهم، وتدبيره الأمر، وما يحدث في ملكوت السماوات والأرض من أنواع ما يقدره الله عَزَّلَجَلَّ، فهو المحمود على كل حال.

وهذا الحمد قد استغرق الزمان كله، بل حمده عَزَّلَجَلَّ كائن قبل أن يكون مخلوق، فهو عَزَّلَجَلَّ المستحق للحمد قبل أن يوجد حامد؛ وذلك لعظم أوصافه عَزَّلَجَلَّ ومنها هذا المورد ألا وهو تفرده عَزَّلَجَلَّ في ربوبيته.

الثاني: أنه عَزَّلَجَلَّ محمود على تفرده في إلوهيته، فهو عَزَّلَجَلَّ الإله الحق المبين، لا إله يُعبد بحق إلا هو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، فهو الإله الحق في السماء، وهو الإله الحق في الأرض، وكل إله عُبد في الأرض فإنما عُبد بغير الحق؛ عُبد بالبغي والظلم والعدوان، والذي يستحق العبادة الحق وحده دونما سواه هو الله عَزَّلَجَلَّ، فيُثنى عليه عَزَّلَجَلَّ بهذا الأمر العظيم ألا وهو توحده عَزَّلَجَلَّ في إلهيته.

الثالث: أنه عَزَّلَجَلَّ يُحمد على ما له من الأسماء والصفات التي هي له عَزَّلَجَلَّ على وجه الكمال، فهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى له الأسماء الحسنى والصفات العلى؛ له الأسماء التي لا يماثله في معانيها ولا فيما اشتملت عليه من الصفات أحد، وله عَزَّلَجَلَّ من الصفات ما لا يشاركه فيها على وجه التمام والكمال أحد، قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وقال: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]، فليس له عَزَّلَجَلَّ سمي، وليس له مثل ولا مثيل في نعوت جلاله وكماله وجماله، فهو عَزَّلَجَلَّ يُحمد ـ يعني: يُثنى عليه ـ بما له من الأسماء الحسنى والصفات العلى، وكذلك يُثنى عليه بكل

اسم على حدة، ويُثنى عليه بكل صفة له على حدة، وهذا مما تنقضي الأعمار فيه لو تأمله الحامدون.

الرابع: أنه ﷻ يُحمد على شرعه وأمره، قال سبحانه وتعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وقال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُ عِوَجًا﴾ [الكهف: ١]، فهو سبحانه وتعالى يُحمد على شرعه وعلى أمره، يعني: يُحمد على دين الإسلام الذي جعله دينًا للناس، ويحمد على هذه الشريعة؛ شريعة محمد ﷺ، فيُثنى عليه ﷻ بإنزاله الكتاب؛ كما أثنى على نفسه بقوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُ عِوَجًا﴾، ويثنى عليه ﷻ بما أمر به في كتابه من الأوامر وبما نهى عنه من النواهي؛ إذ أوامره ﷻ ونواهيه في كتابه وفي سنة رسوله، أي: في شريعة الإسلام شريعة محمد ﷺ، فكل أمر يستحق به ﷻ أن يُحمد عليه. وهذا لا شك مما يفتح على قلوب أهل الإيمان أنواعًا من المعارف، وأنواعًا من محبة هذا الدين، ومحبة الشريعة، ومحبة الأحكام، فأهل العلم يحمدون الله ﷻ على كل حكم تعلموه، وعلى كل حكم علموه، وعلى كل مسألة من مسائل العلم فهموها، فأهل العلم هم أحق الناس بحمد الله ﷻ، وهم أحق الناس بالثناء على الله ﷻ؛ لأنهم يعلمون عن الله ﷻ ما لا يعلمه غيرهم من العوام أو من غير المتعلمين.

الخامس: أنه ﷻ محمود على خلقه وقدره، وهو ﷻ له تصريف هذا الملك، وله في كل شيء قدر؛ كما قال ﷻ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، وله سبحانه وتعالى أوامر كونية في ملكوته منها: الإنعام على من شاء أن يُنْعِم عليهم، ومنها: المصائب على من شاء أن يبتليهم... وهكذا، فهو ﷻ محمود على خلقه وقدره، وكل أنواع تقديره ﷻ يستحق أن يُثنى عليه بها، وهذا النوع بعضه

يستحضره الناس حينما يقولون الحمد لله ـ يعني: على ما أولاهم به من نعمة ـ فيحمدون الله ﷻ، يعني: يثنون عليه بما أفاض عليهم من النعم، وهذا ولا شك نوع من أهم موارد الحمد. أما أهل العلم المتبصرون بما يستحقه ﷻ من الأسماء والصفات، وما له ﷻ من النعوت والكمالات، فإنهم يستحضرون من معاني الحمد أكثر من ذلك الذي يستحضره أكثر الخلق من أن الحمد لا يكون إلا على ما أولوا من النعمة؛ ولهذا كان النبي ﷺ يحمد الله ﷻ في السراء والضراء، يحمده ﷻ إذا أتته نعمة، وإذا جاءه ما لا يسره حمد الله ﷻ، ويثني على الله ﷻ باستحقاقه للربوبية على خلقه، ويثني على الله ﷻ باستحقاقه للعبادة من خلقه وحده دونما سواه، ويثني عليه ﷻ بأنواع من الثناء.

ومن المهمات أن يستحضر الحامد لله ﷻ هذه الموارد، وإن لم يمكنه ذلك لضيق وعاء القلب عنده فإنه يستحضر شيئًا فشيئًا منها، حتى يُعود قلبه على الثناء على الله ﷻ بجميع أنواع الثناء عليه سبحانه وتعالى التي يستحقها.

و**قوله** هنا: ﴿لِلَّهِ﴾ اللام للاستحقاق، وضابطها أنها تأتي بعد المعاني دون الأعيان، ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ يعني: الحمد مستحقٌّ لله ﷻ، و﴿الله﴾ علمٌ على المعبود بحق، فلا يُسمى به إلا من يستحق العبادة وحده دونما سواه، الموصوف بأوصاف الكمال سبحانه وتعالى، أما غيره ﷻ مما عُبد من الآلهة التي عُبدَت بالباطل والبغي والظلم والعدوان فإنها يطلق عليها البشر (إله)، يعني: معبود، أما الاسم ﴿الله﴾ فهو علم على المعبود بحق، أما المعبودات بالباطل والظلم والطغيان فلم يَدَّع أحدٌ أنه يسميها الله؛ ولهذا قال المشركون: ﴿أَجَعَلَ ٱلْأَلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ [ص: ٥]، وقال ﷻ: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوٓا۟ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَآ إِلَٰهَ

إِلَّا ٱللَّهُ يَسۡتَكۡبِرُونَ﴾ [الصافات: ٣٥] ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ يعني: لا أحد يستحق العبادة الحقة إلا الله ﷻ، ﴿يَسۡتَكۡبِرُونَ﴾ لأنهم اتخذوا آلهة من دون الله ﷻ ومعه.

وقوله هنا: ﴿الذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ﴾، هذا اقتباس من آخر سورة الفتح، وهي قول الله ﷻ: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدٗا﴾ [الفتح: ٢٨]. والهدى هنا: هو العلم النافع مما جاء في الكتاب والسنة، فالله ﷻ أرسل رسوله بالهدى وهو العلم النافع، سواء في ذلك ما كان من باب الإخبار وهي أبواب الاعتقاد، أو من باب الأمر والنهي، وهذا كله العلم النافع الذي يورث الهدى، وهو هدى في نفسه، يعني: مرشدًا ودالًا على الطريق التي هي أقوم، وكذلك يورث الهدى الكامل في الدنيا والآخرة.

وأما قوله: ﴿دِينَ ٱلۡحَقِّ﴾ [الفتح: ٢٨] فقد فسره بعض السلف بأنه العمل الصالح(١)، الأعمال النافعة للمؤمن في نفسه وللناس في أنفسهم، وكما يقال للمجتمعات وللأمم بأجمعها، فالله ﷻ أرسل رسوله بالهدى، يعني: بالعلم النافع، وبدين الحق الذي هو العمل الصالح.

قوله: ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدٗا﴾ [الفتح: ٢٨] أي: كفى بالله شهيدًا على ما ذكر، فالله ﷻ هو الذي شهد بأن ما بعث به رسوله ﷺ هو الهدى وهو دين الحق، وشهادة الله ﷻ فوق كل شهادة، إذ لا أعلم من الله، ولا شاهد يُكتفى به إلا الله ﷻ في هذه المسائل العظيمة، أو فيما أوحى به إلى رسوله ﷺ، فمن أتته شهادة الله ﷻ فكفى بها شهادة.

إذا كان كذلك فمن المتقرر أن نصوص الكتاب والسنة التي وُصفت في هذه الآية بأنها الهدى قد اشتملت على أنواع الأخبار التي هي في

(١) انظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٣٣)، (٤/ ١٧١، ٢٠٤).

الأمور الغيبية عن الله ﷻ، وعن أسمائه وصفاته، وعما يكون في يوم المعاد من الأمور الغيبية، وإذا كانت هذه النصوص في هذه الأمور الخبرية، وكذلك ما أخبر به النبي ﷺ في هذه الأمور قد وصفها الذي يُكتفى بشهادته بأنها هدى، فيعلم منه أن من لَمْ يَرْض بكون هذه النصوص وما دلت عليه الهدى الكامل والشفاء الكامل، فإن ذلك يتضمن أنه لم يكتف بشهادة الله ﷻ، وهذا هو ما صنعه الذين سلكوا مسلك البدع من أنواع الفرق؛ كالخوارج، والمرجئة[(١)]، والقدرية[(٢)]، والمعتزلة[(٣)]،

---

(١) المرجئة: قيل من الإرجاء، أي: التأخير؛ لأنهم أخروا العمل عن مسمى الإيمان، وقيل: من الرجاء؛ لأنهم يقولون: لا يضر مع الإيمان معصية؛ كما لا ينفع مع الكفر طاعة. وهم فرق شتى. انظر: مقالات الإسلاميين (ص١٣٢)، والفرق بين الفرق (ص١٩٠)، الملل والنحل (١/ ١٣٩).

(٢) القدرية هم نفاة القدر القائلون بأن العبد يخلق فعل نفسه، وليس لله فيه إرادة ولا خلق ولا مشيئة، فأنكروا عموم المشيئة والخلق. قال ابن أبي العز في شرح الطحاوية (ص٤٩٣): «والقدرية نفاة القدر جعلوا خالقين مع الله تعالى؛ ولهذا كانوا مجوس هذه الأمة، بل أردأ من المجوس...».اهـ. ويُطلق اسم القدرية على الغلاة في القدر، وهم الجبرية. انظر: الفرق بين الفرق (ص١١٢، ٢٤١)، ومجموع الفتاوى (٨/ ٧ ـ ٥٨)، والصفدية (١/ ٥٠)، ودرء التعارض (١/ ٣٧١ ـ ٣٧٤).

(٣) هي إحدى الفرق الضالة المخالفة لأهل السنة والجماعة، ورأس هذه الفرقة واصل بن عطاء الغزال، كان تلميذًا في مجلس الحسن البصري، فأظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين وأن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن ولا بكافر، وانضم إليه عمرو بن عبيد، واعتزلا مجلس الحسن، فسموا بالمعتزلة لذلك، ويلقبون بالقدرية لإسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم وإنكارهم القدر فيها، وقد افترقت المعتزلة إلى فرق شتى يجمعهم القول بنفي الصفات، والقول بخلق القرآن، وأن العبد يخلق فعل نفسه، ولهم أصول خمسة جعلوها بمنزلة أركان الإيمان عند أهل السنة وهي: التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وإنما أرادوا بهذه المسميات =

والجهمية[١]، والأشاعرة[٢]، والماتريدية[٣]، فإن كل فرقة من هذه الفرق

= معاني باطلة. انظر: الملل والنحل (١/ ٣٠ ـ ٣٢)، والفرق بين الفرق (ص١٨، ٩٣، ٩٤)، والبدء والتاريخ (٥/ ١٤٢)، وسير أعلام النبلاء (٥/ ٤٦٤)، ووفيات الأعيان (٦/ ٨).

(١) هم أتباع الجهم بن صفوان أبو محرز الراسبي، مولاهم السمرقندي، الضال المبتدع رأس الجهمية هلك في زمان صغار التابعين، وقد زرع شرًا عظيمًا، رأس في التعطيل، زعم أن القرآن مخلوق، وذهب إلى القول بأن العبد لا قدرة له أصلًا، بل فعله كحركة المرتعش، أو كالريشة في مهب الريح، أو بمنزلة حركة أغصان الأشجار، فالعبد عندهم مجبور على فعله، وأن الجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما حتى لا يبقى موجود سوى الله تعالى، قتله سَلْمُ بن أحوز سنة ثمان وعشرين ومائة.
انظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٨٦)، والفرق بين الفرق (ص١٩٩)، وميزان الاعتدال للذهبي (٢/ ١٥٩)، وشرح الطحاوية (ص٥٩٠).

(٢) نسبة إلى أبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم الأشعري، ولد سنة ستين ومائتين، نشأ على مذهب المعتزلة، وتلمذ على أبي علي الجبائي زوج أمه، ومضى على ذلك صدرًا من حياته، ثم ترك مذهبهم وتبرأ منه وسلك طريقة ابن كلاب، وانتشر مذهبه، ثم رجع عنه إلى مذهب أهل الحديث، وانتسب إلى الإمام أحمد، وألف في مذهب أهل السنة: الإبانة، والموجز، إلا أنه بقيت عليه بقايا من مذهب ابن كلاب.
توفي ببغداد سنة أربع وعشرين وثلاثمائة، قاله الذهبي، ويقال: بقي إلى سنة ثلاثين وثلاثمائة. انظر: تاريخ بغداد (١١/ ٣٤٦)، ووفيات الأعيان (٣/ ٢٨٤)، وسير أعلام النبلاء (١٥/ ٨٥)، والبداية والنهاية (١١/ ١٨٧)، وشذرات الذهب (٢/ ٣٠٣).

(٣) هم أصحاب محمد بن محمد بن محمود، أبي منصور الماتريدي، المتكلم، وماتريد قرية من قرى سمرقند، له كتاب التوحيد، وكتاب المقالات، وكتاب تأويلات القرآن، توفي سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة بسمرقند، ومن المسائل التي اشتهر الماتريدية بالخلاف فيها: مسألة الاستثناء في الإيمان، والاستثناء في الكفر، ومسألة القرآن هل الله ﷻ يتكلم بمشيئته وقدرته أم القرآن لازم لذاته، وغير ذلك من مسائل الصفات. انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية =

لم ترتضِ نصوص الكتاب والسنة، ولم تجعلها كافية، بل أعملت في ذلك إما بعقولها أو بأقيسةٍ ضالة، فمن أخذ بما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة، وهي القاعدة العظيمة في الاعتقاد بأننا لا نتجاوز في الاعتقاد القرآن والحديث؛ كما قال الإمام أحمد في هذا الأصل: «**لَا يُوصَفُ اللهُ إِلَّا بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، أَوْ وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ ﷺ، وَلَا نَتَجَاوَزُ الْقُرْآنَ وَالْحَدِيثَ**»[١].

يعني لا نتأول كما تأول المتأولة، ولا نعطل كما عطل المعطلة، ولا نُشبه أو نُمثل كما مثل المجسمة أو مثل الممثلة، وإنما لا نتجاوز القرآن والحديث؛ وذلك لأن أهل السنة قد اكتفوا بشهادة الله ﷻ في هذه الآية بأن ما أُرسل به رسوله ﷺ هو الهدى وهو دين الحق، فقبلوه ولم يتجاوزوا القرآن والحديث.

قال بعد ذلك: ﴿**وأَشْهَدُ أَن لاَّ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَحْدَهُ لا شَرِيكَ لَهُ إِقْرَارًا بِهِ وَتَوْحِيدًا**﴾، وهذه تحتاج إلى شيء من التفصيل، وذلك أن **قوله** هنا: ﴿**وَأَشْهَدُ**﴾ هذه الشهادة معناها الاعتراف والإقرار الذي يتبعه إعلام وإخبار؛ لأن الشهادة تشمل اعتقاد القلب وإخبار اللسان[٢]، فمن اعتقد بقلبه دون أن يتكلم بلسانه لم يعد شاهدًا، ومن تكلم بلسانه ـ كحال المنافقين ـ ولم يعتقد بقلبه لم يكن شاهدًا بما دلت عليه كلمة التوحيد.

إذًا الشهادة في **قوله**: ﴿**وأَشْهَدُ**﴾ يعني: أعتقد وأعترف وأقر لله بأنه

= (٣/ ٣٦٠)، ومجموع الفتاوى (٧/ ٤٣١ ـ ٤٣٤)، ومنهاج السنة (٢/ ٣٦٢).
وانظر: رسالة الماتريدية للشيخ شمس الدين الأفغاني رَحِمَهُ اللهُ.

(١) انظر: لمعة الاعتقاد لابن قدامة (ص٩)، وذم التأويل لابن قدامة (ص٢٢)، والروح لابن القيم (ص٢٦٢)، وقطف الثمر للقنوجي (ص٤٨).

(٢) انظر: شعب الإيمان للبيهقي (١/ ١٠٣)، وشرح النووي على صحيح مسلم (٢/ ١٨١) وعمدة القاري (١/ ١٩٥)، ومعارج القبول (٢/ ٦٢٢).

هو المستحق للعبادة وحده دونما سواه، وأخبر وأعلم بأن الله ﷻ هو المستحق للعبادة دونما سواه.

وهذا هو الذي فُسر به قوله ﷻ: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِ﴾ [آل عمران: ١٨]، ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ﴾ يعني أعلم وأخبر، ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ شهدوا بذلك وأعلموا وأخبروا بذلك واعتقدوا ذلك، ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ﴾ من خلقه شهدوا بذلك بمرتبتين: مرتبة الاعتقاد، ومرتبة القول[١].

قال: ﴿**وأَشْهَدُ أن لاَّ إلَهَ إلاَّ اللهُ**﴾، و﴿**أن**﴾ هنا هي التفسيرية[٢]، وضابطها: أنها هي التي تأتي بعد كلمة فيها معنى القول دون حروف القول؛ كأشهد، ونادى، وأوحى، وقضى، وأمر، ووصى، ونحو ذلك، فـ ﴿**أن**﴾ إذا أتت بعد هذه الألفاظ أو نحوها مما فيه معنى القول دون حروف القول فهي التفسيرية؛ لأن ما بعدها يفسر ما قبلها؛ كالتي جاءت في قول الله ﷻ: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ أَن قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا﴾ [الأعراف: ٤٤]. الآية.

هذه الكلمة: ﴿**أَشْهَدُ أَن لاَّ إلَهَ إلاَّ اللهُ**﴾ هي كلمة التوحيد، ولها ركنان:

النفي: المستفاد من **قوله:** ﴿**لَا إلَهَ**﴾، وهو نفي استحقاق العبادة عن كل أحد.

والإثبات: المستفاد من **قوله:** ﴿**إِلَّا اللهُ**﴾، وهو إثبات استحقاق العبادة لله ﷻ.

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٣/ ٢٠٩ ـ ٢١١)، وتفسير ابن كثير (١/ ٣٥٤، ٣٥٥).

(٢) انظر: مغني اللبيب (ص٤٤)، والمسائل السفرية (ص٣٩)، وهمع الهوامع (٢/ ٤٠٩) والفوائد العجيبة (ص٢٤).

فركنا هذه الكلمة النفي والإثبات، فمن نفى ولم يثبت لم يكن قد أتى بهذه الكلمة على صحتها؛ إذ أتى بركن ولم يأت بالثاني، وكذلك من أثبت ولم ينف، فإنه لم يأت بما دلت عليه هذه الكلمة، فلا بد أن يجتمع في حق الشاهد أنه ينفي استحقاق العبادة عن كل أحد، ويثبت استحقاق العبادة لله عز وجل وحده دونما سواه.

والمشركون كانوا يثبتون ولا ينفون، يقولون: إن الله جل جلاله مستحق للعبادة، فهو مستحق لأن يعبد، لكنهم لا ينفون؛ ولهذا قال النبي ﷺ لأبي طالب: «**أَيْ عَمِّ، قُلْ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، كَلِمَةً أُحَاجُّ لَكَ بِهَا عِنْدَ اللهِ**»[1]، فأبى أن يقول، وقال ﷺ للمشركين: «**قُولُوا كَلِمَةً إِنْ تَكَلَّمْتُمْ بِهَا مَلَكْتُمُ الْعَرَبَ، وَدَانَتْ لَكُمْ بِهَا الْعَجَمُ بِالْخَرَاجِ**»، قَالُوا: لَنُعْطِيَنَّكَهَا وَعَشَرَ أَمْثَالِهَا، فَمَا هِيَ؟ قَالَ: «**قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ**»[2]، فأبوا واشمأزوا؛ لأنهم يعلمون أنه لا يصح الإقرار بهذه الكلمة إلا بالجمع بين النفي والإثبات، وهم إنما يثبتون لله عز وجل أنه معبود وأنه يعبد، لكن ينفون كونه عز وجل أحدًا في استحقاق العبادة.

قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٣٥﴾ وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوٓاْ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍۭ﴾ [الصافات: ٣٥، ٣٦]، وقال عز وجل مخبرًا عن قولهم: ﴿أَجَعَلَ ٱلْءَالِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا﴾ [ص: ٥].

وهذا هو الذي صنعه المشركون ومن بعدهم من مشركي هذه الأمة، فإنهم أتوا بركن من أركان كلمة التوحيد ألا وهو الإثبات، فقالوا: إن الله جل جلاله مستحق للعبادة، لكن قالوا: يمكن أن يكون معه من

---

(١) أخرجه البخاري (١٣٦٠)، ومسلم (٢٤) من حديث سعيد بن المسيب عن أبيه.

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره (٧/ ٣٠٩)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٤/ ١٣٦٧)، وابن سعد في الطبقات الكبرى (١/ ٢٠١).

يستحق شيئًا من أنواع العبادة، لكن لا على وجه الأصالة ولكن على وجه الواسطة.

وهذا من الأمور المهمة التي ينبغي العناية بها، وهي أن كلمة التوحيد لها ركنان: ركن النفي وركن الإثبات.

أما معناها فإن الإله في **قوله**: {**لا إله**} هو المعبود عن محبة وتعظيم، لأن مادة {**إله**} في اللغة والتي جاء بها القرآن معناها: العبادة، «**أله**» بمعنى عُبد مع المحبة والتعظيم، والأُلُوهة: هي العبادة مع المحبة والتعظيم، فالإله هو المعبود مع المحبة والتعظيم(١)، ويدل له من قول العرب قول الشاعر في رجزه المشهور(٢):

لِـلَّـهِ دَرُّ الـغـانِـيـاتِ الـمُـدَّهِ سَبَّحْنَ وَاسْتَرْجَعْنَ مِنْ تَأَلُّهِي

يعني: من عبادتي، فالتأله أَلِهَ، يَأْلهُ، إِلهةً، وألوهة هذا كله راجع إلى معنى التعبد والعبادة، والعرب لا تَعرف منها إلا أنه عُبد، حتى إن بعضهم قال: الهمزة في «**أله**» أصلها واو، وهي مِنْ «**وَلَهَ**»؛ لأنه عُبد متولهًا متيمًا من الوله والمحبة الذي هو شدة المحبة.

المقصود: أن كلمة {**لا إله**} هذه فيها العبودية، وهذا هو المتقرر في العربية وفي القرآن؛ كما قال ﷻ: ﴿أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِۚ﴾ [النمل: ٦٠]، يعني: أمعبود مع الله؟ لأنهم إنما جعلوا معبودًا مع الله، ولم يجعلوا ربًا مع الله ﷻ، ومن ذلك ما جاء في قراءة ابن عباس المشهورة(٣) في

---

(١) انظر: لسان العرب (١٣/ ٤٦٧)، ومختار الصحاح (ص٩)، والمصباح المنير (ص١٩).

(٢) هو رؤبة بن العجاج، انظر: تفسير الطبري (١/ ٥٤)، وتفسير ابن كثير (١/ ٢٠).

(٣) انظر: تفسير الطبري (١/ ٥٤)، وتفسير ابن أبي حاتم (٥/ ١٥٣٨)، وسنن سعيد ابن منصور (٥/ ١٥١)، وتفسير البغوي (٢/ ١٨٩)، قال البغوي: «وقرأ ابن مسعود وابن عباس والشعبي والضحاك ﴿وَيَذَرَكَ وَإِلَاهَتَكَ﴾ بكسر الألف، =

سورة الأعراف: ﴿وَيَذَرَكَ وَإِلَاهَتَكَ﴾ [الأعراف: ١٢٧]، يعني: وَعِبَادَتَكَ.

فإذًا معنى الآلهة والألوهة في كلام العرب العبادة مع المحبة والتعظيم، وهذا ينبئ ويثبت أن قول الأشاعرة والماتريدية والمتكلمين في معنى الإله قول باطل، حيث إن تفاسير المتكلمين للإله على قولين:

الأول: منهم من يقول: الإله هو القادر على الاختراع[1].

وهذا هو معنى الرب، وأما الإله فليس فيه معنى الخلق، ولا القدرة على الخلق، ولا القدرة على الاختراع، إنما فيه معنى العبادة.

الثاني: وهو قول الأشاعرة والماتريدية ونحوهم ـ في كلامهم المعروف ـ: إن الإله هو المستغني عما سواه، المفتقر إليه كل ما عداه، حتى قال السنوسي في «أم البراهين»[2] المشهورة من عقائدهم، قال: «**فمعنى لا إله إلا الله: لا مستغنيًا عما سواه ولا مفتقرًا إليه كل ما عداه إلا الله**»[3]، ففسر الألوهية بالربوبية.

وهذا من مناهج المتكلمين ومن عقيدة أهل الكلام؛ إذ أنهم يفسرون الإله بالرب ويفسرون الألوهية بالربوبية، وعلى هذا عندهم أن من اتخذ مع الله ﷻ إلهًا آخر، يعبده، ويخافه، ويرجوه، ويدعوه، ويستغيث به،

= أي: عِبَادَتَكَ، فَلَا يعبدك؛ لِأَنَّ فِرْعُونَ كَانَ يُعْبَدُ وَلَا يَعْبُدُ». اهـ.

(١) قال الشيخ عبد الرحمن بن حسن رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الدرر السنية (١/ ٣٢٠): «والأشاعرة أخطؤوا في ثلاثة من أصول الدين، وأخطؤوا أيضًا في التوحيد ولم يعرفوا من تفسير لا إله إلا الله إلا معناها القادر على الاختراع..» وانظر أيضًا: مجموع الفتاوى (٣/ ١٠١)، ودرء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٢٦)، والملل والنحل (١/ ١٠٠).

(٢) أم البراهين لمحمد بن يوسف بن الحسين السنوسي المتوفى سنة ٨٩٥، انظر: كشف الظنون (١/ ١٧٠).

(٣) انظر السنوسية مع شرحها أم البراهين (ص٦٣).

وينذر له، ويذبح له، فإنه لا يكفر بذلك عندهم؛ لأنه لم يُخالف ما دلت عليه كلمة التوحيد إذا كان معتقدًا أن الله ﷻ هو المنفرد وحده بالقدرة على الاختراع، وبالاستغناء عما سواه، وبافتقار كل شيء إليه ﷻ.

فإذًا {**لَا إِلَهَ**} ليس معناها الربوبية، وإنما معناها: لا معبود، وخبر {**لا**} النافية للجنس محذوف، وحذف الخبر شائع كثير في لغة العرب إذا كان المراد مع حذفه واضحًا لا إشكال فيه. كقول النبي ﷺ: «**لَا عَدْوَى وَلَا طِيَرَةَ وَلَا هَامَةَ**»[(١)]، فالخبر كله محذوف.

وخبر {**لا**} النافية للجنس يُحذف كثيرًا ويشيع إذا كان معلومًا لدى السامع؛ كما قال ابن مالك في الألفية[(٢)]:

وَشَاعَ فِي ذَا البَابِ إسقَاطُ الخبَر   إِذَا الـمُـرَادُ مَع سُقُوطِهِ ظَهَر

{**وشاع في ذا الباب**} يعني: باب لا النافية للجنس.

وهنا **قوله:** {**لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ**} لم يذكر خبر {**لا**} لأنه معروف؛ لأن المعركة بين الرسول الله ﷺ وبين من بُعث إليهم كانت معروفة أنها لم تكن في نفي آلهة موجودة، وإنما كانت في استحقاق شيء من هذه الآلهة للعبادة، فلما كان النزاع في الثاني دون الأول، يعني: لما كان في الاستحقاق دون الوجود، جاء هذا النفي بحذف الخبر؛ لأن المراد مع سقوطه ظاهر وهو نفي الأحقية، وصار الخبر تقديره {**حق**}؛ كما قال سبحانه وتعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ﴾ [الحج: ٦٢]، وفي آية لقمان: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ ٱلْبَٰطِلُ﴾ [لقمان: ٣٠]، فلما قال ﷻ ذلك قرن بين أحقيته سبحانه وتعالى للعبادة وبطلان عبادة ما سواه، ودل على أن المراد بكلمة التوحيد هو

---

(١) أخرجه البخاري (٥٧٠٧)، ومسلم (٢٢٢٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٢) انظر: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك (١/ ٣٧٧).

نفي استحقاق العبادة بشيء لأحد غير الله ﷻ. فإذًا صار تقدير الخبر بكلمة ﴿حق﴾ صوابًا من جهتين:

الجهة الأولى: أن النزاع بين المشركين وبين الرسل كان لاستحقاق العبادة لهذه الآلهة، ولم يكن لوجود الآلهة.

الجهة الثانية: أن الآيات دلت على بطلان عبادة غير الله، وعلى أحقية الله ﷻ للعبادة دونما سواه.

إذا تقرر ذلك فإن الخبر مقدر بكلمة ﴿حق﴾، ولا نافية للجنس فنفت جنس استحقاق الآلهة للعبادة؛ نفت جنس المعبودات الحقة، فلا يوجد على الأرض ولا في السماء معبود عبده المشركون حق، ولكن المعبود الحق هو الله ﷻ وحده، وهو الذي عبده أهل التوحيد، فكل معبود سوى الله جل جلاله فإنه معبود بغير الحق، معبود بالباطل وبالبغي وبالظلم والعدوان، وليس بحق، وإنما المعبود بحق هو الله ﷻ.

وتقدير الخبر بكلمة ﴿حق﴾ هو المتعين خلافًا لما عليه أهل الكلام المذموم، حيث قدروا الخبر بكلمة ﴿موجود﴾ أو بشبه الجملة ﴿في الوجود﴾، فقالوا: لا إله في الوجود أو لا إله موجود[(١)]. وهذا فهم ليس من جهة الغلط النحوي ولكن من جهة عدم فهمهم لمعنى الإله؛ لأنهم فهموا من معنى الإله الرب، فنفوا وجود رب مع الله ﷻ، وجعلوا آية الأنبياء دليلًا على ذلك، وهو قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾

---

(١) قال الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن رحمه الله في الدرر (٢ / ٣٢٩): «وقد غلط هنا بعض الأغبياء وقدر الخبر: (موجود)، وبعضهم قدره: (ممكن)، ومعناه: أنه لا يوجد ولا يمكن وجود إله آخر، وهذا جهل بمعنى الإله، ولو أُريد بهذا الاسم الإله الحق وحده لما صح النفي من أول وهلة، والصواب أن يقدر الخبر: (حق)، لأن النزاع بين الرسل وقومهم في كون آلهتهم حقًا أو باطلا ؛ قال تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ وأما إلهية الله فلا نزاع فيها، ولم ينفها أحد ممن يعترف بالربوبية». اهـ.

[الأنبياء: ٢٢]، وقوله في آية الإسراء: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْاْ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢]، ففسروا الإله في آية الأنبياء وآية الإسراء بالرب، ولكن هي في الآلهة كما هو ظاهر اللفظ فيهما.

فقوله هنا: ﴿**لاَّ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ**﴾، ﴿**لاَّ**﴾ نافية للجنس، و﴿**إِلَهَ**﴾ هو اسمها مبني على الفتح، و(لا) النافية للجنس مع اسمها في محل رفع المبتدأ، و﴿**حق**﴾ هو الخبر المحذوف، والعامل فيه هو الابتداء، أو العامل فيه ﴿**لا**﴾ النافية للجنس على اختلاف بين النحويين في العامل، و﴿**إِلاَّ اللهُ**﴾: ﴿**إِلاَّ**﴾ أداة استثناء و﴿**اللهُ**﴾ مرفوع وهو بدل من الخبر لا من المبتدأ؛ لأنه لم يدخل في الآلهة حتى يُخرج منها؛ لأن المنفي هي الآلهة الباطلة فلا يدخل فيها ـ كما يقوله من لم يفهم ـ حتى يكون بدلًا من اسم لا النافية للجنس، بل هو بدل من الخبر، وكون الخبر مرفوعًا والاسم هذا مرفوعًا يبين ذلك؛ لأن التابع مع المتبوع في الإعراب والنفي والإثبات واحد. وهنا يُنتبه إلى أن الخبر لما قُدر ﴿**بحق**﴾ صار المُثبت هو استحقاق الله ﷻ للعبادة، ومعلوم أن الإثبات بعد النفي أعظم دلالة في الإثبات من إثبات مجرد بلا نفي؛ ولهذا صار قول: ﴿**لَا إِلَـهَ إِلَّا اللهُ**﴾، وقول: ﴿**لَا إِلَـهَ غَيْـرَ اللهُ**﴾ هذا أبلغ في الإثبات من قول: ﴿**الله إله واحد**﴾؛ لأن هذا قد ينفي التقسيم ولكن لا ينفي استحقاق غيره للعبادة، ولهذا صار قوله ﷻ: ﴿لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣]، وقول الله ﷻ: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [الصافات: ٣٥]، جمع بين النفي والإثبات، وهذا يسمى الحصر والقصر، ففي الآية حصر وقصر. وبعض أهل العلم يعبر عنها بالاستثناء المفرغ، وهذا ليس بجيد، بل الصواب أن يُقال: هذا حصر وقصر، فجاءت ﴿**لا**﴾ نافية، وجاءت ﴿**إلا**﴾ مثبتة ليكون ثَمَّ حصر وقصر في استحقاق العبادة لله ﷻ دون غيره، وهذا عند علماء المعاني في البلاغة

يفيد: الحصر، والقصر، والتخصيص، يعني: أنه فيه لا في غيره، وهذا أعظم دلالة فيما اشتمل عليه النفي والإثبات. ومعنى كلمة التوحيد وتفصيل الكلام عليها يُرجع إليه في موضعه من كلام أئمة الدعوة ـ رحمهم الله تعالى ـ[(١)].

فتحقيق لا إله إلا الله بألا يعبد إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله وشهد بما يحققها، إذا لم يعبد إلا الله ﷻ، ولم يتوجه بشيء من العبادة إلا إلى الله ﷻ.

لهذا نقول: تحقيق الشهادتين يكون بتحقيق لا إله إلا الله محمد رسول الله، وتحقيق الأولى بألا يعبد الا الله ﷯، وتحقيق الثانية بألا يُعبد الله إلا بما شرع رسوله ﷺ.

قال هنا: ﴿**وَحْدَهُ لا شَرِيكَ لَهُ**﴾، وهذا من التأكيد بعد التأكيد.

قال الحافظ ابن حجر[(٢)] في فتح الباري على **قوله**: ﴿**وَاحِدٌ لَا شَرِيكَ لَهُ**﴾: «**هَذَا تَأْكِيدٌ بَعْدَ تَأْكِيدٍ، لِبَيَانِ عِظَمِ مَقَامِ التَّوْحِيدِ**»[(٣)]، وأن الله ﷯ في استحقاق العبادة ﴿**وحده لا شريك له**﴾ في ذلك.

قال هنا: ﴿**لا شَرِيكَ لَهُ**﴾، وأنواع ادعاء الشريك كثيرة ومجملها:

الأول: ادعاء الشريك له في ربوبيته، وأن ثَمَّ ظهير معه يصرف الأمر.

الثاني: ادعاء الشريك معه في استحقاق العبادة.

---

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد شرح كتاب التوحيد (ص٥٣ ـ ٥٩)، والدرر السنية (٨/ ٣٩ ـ ٩٩) الرسالة الثالثة والعشرون من رسائل الإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب رحمه الله.

(٢) هو الإمام العلامة عمدة المحدثين، وقدوة المحققين، حافظ العصر، ونادرة الدهر، شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الكناني الشافعي، صاحب فتح الباري والعديد من التصانيف المليحة، توفي سنة اثنتين وخمسين وثمانمائة.
انظر: تاريخ البريهي (٣٣٩)، وطبقات المفسرين للداودي (٣٢٩).

(٣) انظر: فتح الباري (١٣/ ٣٤٥).

الثالث: ادعاء الشريك معه في أسمائه وصفاته على وجه الكمال.

الرابع: ادعاء الشريك معه في الأمر والنهي في التشريع.

الخامس: ادعاء الشريك معه في الحكمة التي قضاها في كونه؛ كما يقول الفلاسفة ونحوهم.

إذًا أنواع الاشتراك التي ادُعي أن ثَمَّ من يشارك الله ﷻ فيها كثيرة، وهذه الخمسة هي جماعها.

قال بعدها: ﴿**إِقْرَارًا بِهِ وَتَوْحِيدًا**﴾، والإقرار هو الإذعان والتسليم والاعتقاد بذلك[1]، ﴿**إِقْرَارًا بِهِ**﴾، يعني: أنه وحده لا شريك له، ﴿**وَتَوْحِيدًا**﴾ التوحيد مصدر وَحَّدَ يُوَحِّدُ تَوْحِيدًا، يعني: جعل الشيء واحدًا، وقد جاء استعمالها في السنة في بعض طرق حديث ابن عباس أن النبي ﷺ لما أرسل معاذًا إلى اليمن قال: «**إِنَّكَ تَقْدَمُ عَلَى قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَى أَنْ يُوَحِّدُوا اللهَ تَعَالَى**»[2]، فكلمة التوحيد لا إله إلا الله محمد رسول الله، قال النبي ﷺ: «**إِلَى أَنْ يُوَحِّدُوا اللهَ تَعَالَى**» فمن دعا إلى توحيد الله فإنه يدعو إلى تحقيق الشهادتين، وجاء في قول الصحابي ﵁: «**فَأَهَلَّ بِالتَّوْحِيدِ، لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ، لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ**»[3].

إذًا كلمة التوحيد موجودة في السنة ومستعملة، ودين الإسلام هو دين التوحيد، والنصوص دلت على انقسام التوحيد إلى:

* **توحيد الإلهية.**
* **وتوحيد الربوبية.**
* **وتوحيد الأسماء والصفات.**

---

(١) انظر: لسان العرب (٥/ ٨٨)، والحدود الأنيقة (ص٧٤).

(٢) أخرجه البخاري (٧٣٧٢).

(٣) أخرجه مسلم (١٢١٨) من حديث جابر ﵁.

قسمها العلماء إلى هذه القسمة الثلاثية، ودليلهم فيها استقراء لنصوص الكتاب والسنة، ويكثر ذلك في عبارات المتقدمين من أئمة الحديث والأثر، فجاء عند أبي جعفر الطبري(١) في تفسيره، وفي غيره من كتبه، وفي كلام ابن بطة(٢)، وكلام ابن منده(٣)، وكلام ابن عبد البر(٤)،

---

(١) هو محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب، الإمام أبو جعفر الطبري، كان مولده في سنة أربع وعشرين ومائتين، قال عنه ابن كثير: «كان فصيح اللسان، وروى الكثير عن الجم الغفير، ورحل إلى الآفاق في طلب الحديث، وصنف التاريخ الحافل، وله التفسير الكامل الذي لا يوجد له نظير، وغيرهما من المصنفات النافعة في الأصول والفروع».اهـ. انظر: تاريخ بغداد (٢/ ١٦٢)، وتاريخ دمشق (٥٢/ ١٨٨)، والوافي بالوفيات (٢/ ٢١٢)، وسير أعلام النبلاء (١٤/ ٢٦٧)، والبداية والنهاية (١١/ ١٤٥)، وطبقات الشافعية الكبرى (٣/ ١٢٠).

(٢) هو الإمام القدوة العابد المحدث الفقيه شيخ العراق أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العكبري المعروف بابن بطة، ولد سنة أربع وثلاثمائة، وتوفي سنة سبع وثمانين وثلاثمائة، له كتاب الإبانة الصغرى، والإبانة الكبرى، وكلاهما مطبوع، والأخير كتاب مسند عظيم القدر تظهر براعة مؤلفه في تراجمه وشرحه على الأحاديث. انظر: تاريخ بغداد (١٠/ ٣٧١)، وسير أعلام النبلاء (١٦/ ٢٢٩)، والعبر (٣/ ٣٧)، والبداية والنهاية (١١/ ٣٢١، ٣٢٢)، وشذرات الذهب (٣/ ١٢٢).

(٣) هو الإمام الحافظ محدث الإسلام محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن منده الأصفهاني، الثقة الرحالة، رحل إلى البلاد الشاسعة، وسمع الكثير، ولد سنة عشر وثلاثمائة، وتوفي في أصفهان في صفر سنة ست وتسعين وثلاثمائة، له من المصنفات: «التاريخ»، و«الناسخ والمنسوخ»، و«الإيمان»، و«الرد على الجهمية»، و«السنة». انظر: تاريخ دمشق (٥٢/ ٢٩)، وتاريخ أصبهان (٢/ ٢٧٨)، وسير أعلام النبلاء (١٧/ ٢٨، ٢٩)، والبداية والنهاية (١١/ ٣٣٦).

(٤) هو الإمام العلامة الحافظ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي المالكي، أحد الأعلام، وصاحب التصانيف المليحة، منها: «التمهيد»، و«الاستذكار»، و«الاستيعاب»، و«جامع بيان العلم وفضله»، وغير ذلك، ولد يوم الجمعة لخمس بقين من شهر ربيع الآخر سنة ثمان وستين =

وغيرهم ثم شاعت في كلام العلماء، وأشهرها كثيرًا شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى(١).

فتوحيد الله ثلاثة أنواع:

توحيد الربوبية: وهو توحيد الله ﷻ بأفعاله، يعني اعتقاد أن الله ﷻ واحد في أفعاله، واحد في خلقه لا شريك له، واحد في جميع معاني الربوبية، فهو ﷻ المنفرد بالخلق وبالرزق وبالإحياء والإماتة. وبتدبير الأمور، وبتصريف هذا الملكوت، وبأنه الذي يجير ولا يجار عليه، وأنه هو الذي ينزل الغيث، وأنه الذي يحيي ويميت، ويبسط ونحو ذلك من معاني الربوبية. كما قال الله ﷻ: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [يونس: ٣١]، وقال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [العنكبوت: ٦١]، فأثبت أنهم أقروا بالربوبية، أي بتوحيد الله بأفعاله،

= وثلاثمائة، وتوفي سنة ثلاث وستين وأربعمائة يوم الجمعة آخر يوم شهر ربيع الآخر. انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/ ١٥٣)، والوافي بالوفيات (٢٩/ ٩٩)، والبداية والنهاية (١٢/ ١٠٤)، وشذرات الذهب (٣/ ٣١٤).

(١) لمعرفة أقوال أهل العلم في أقسام التوحيد، انظر على سبيل المثال: «تفسير الطبري» (٣/ ٢١٤)، (٤/ ٤١)، و«اعتقاد أئمة الحديث» لأبي بكر الإسماعيلي (ص٤٠ وما بعدها)، و«الإيمان» لابن منده (١/ ٣٧٩)، و«التوحيد ومعرفة أسماء الله وصفاته على الاتفاق والتفرد» لابن منده أيضًا (١/ ٦١ ـ ١١٦)، (٣/ ٧ وما بعدها)، و«شرح الطحاوية» لابن أبي العز (ص٧٦ ـ ٨٨)، و«المنتقى من منهاج الاعتدال» للذهبي (ص١٤٨)، ومجموع الفتاوى (٢/ ٣٦، ٣٨)، و«أقسام التوحيد» لسماحة الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله، و«الجواب المفيد في بيان أقسام التوحيد» لشيخنا العلامة محمد بن صالح العثيمين رحمه الله، و«القول السديد في الرد على من أنكر تقسيم التوحيد» للشيخ عبد الرزاق بن عبد المحسن العباد.

يعني: غالب العرب ـ أو بأكثر أفعاله. وأنكر عليهم أنهم لم يتقوا الشرك به وتركوا توحيد الإلهية.

وتوحيد الإلهية: هو توحيد الله بأفعال العباد؛ التوحيد في القصد والطلب بأن يُفْرِد العبدُ رَبَهُ ﷻ في إنابته وخضوعه ومحبته ورجائه، وأنواع عباداته من صلاته وزكاته وصيامه ودعائه وذبحه ونذره.. إلى آخر أفراد العبادة بما هو معلوم في توحيد الإلهية، فإذا توحيد الربوبية راجع إلى فعل الله ﷻ، وتوحيد الألوهية راجع إلى فعل العبد.

وتوحيد الأسماء والصفات: وهو اعتقاد أن الله ﷻ هو المتوحد في استحقاقه لما بلغ في الحسن نهايته من الأسماء، ولما بلغ غاية الكمال من النعوت والصفات، فالله ﷻ لا يماثله أحد في أسمائه وصفاته؛ كما قال ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وكما قال الله ﷻ: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]، وكما قال الله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥].

هذه الثلاثة أنواع هي أنواع توحيد الله ﷻ.

وهناك نوع رابع: هو توحيد دلت عليه شهادة أن محمدًا رسول الله، وهو: ألا يُعبد الله إلا بما شرع، ويُسمى عند طائفة من أهل العلم: «**توحيد المتابعة**»، يعني: أن يكون المرء متابعًا للنبي ﷺ وحده، فلا أحد يستحق المتابعة على وجه الكمال إلا النبي ﷺ؛ كما قال ابن القيم في نونيته[1]:

فَلِوَاحِدٍ كُن وَاحِدًا فِي وَاحِدٍ   أَعْنِي سَبِيلَ الحَقِّ وَالإِيمَانِ

«**فَلِوَاحِدٍ**» يعني: لله المقصود والمعبود، له وحده ﷻ قصدًا وإرادة وتوجهًا ورغبًا ورهبًا ـ جل جلاله وتقدست أسماؤه ـ، «**كُنْ وَاحِدًا**» أنت في قصدك وإرادتك وتوجه قلبك لا تتشعب عليك الأوهام في قلبك ولا في

---

(١) انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/ ٢٥٨).

سلوكك؛ بل «**كُنْ وَاحِدًا**» أنت، «**في واحدٍ**» يعني في سبيلٍ واحد، قال بعدها: «**أَعْنِي سَبِيلَ الحَقِّ وَالإِيمَانِ**» وهو سبيل السلف الصالح الذين اتبعوا النبي ﷺ واهتدوا به، وهذا التعبير «**توحيد المتابعة**» استعمله ابن القيم، واستعمله شارح الطحاوية ابن أبي العز الحنفي(١)، وجماعة من أهل العلم(٢).

وبعض أهل العلم يُقسم التوحيد إلى قسمين(٣):

* **توحيد قولي اعتقادي.**
* **وتوحيد فعلي إرادي.**

وقولهم: «**توحيد قولي اعتقادي**»، هذا يشمل توحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات، لأن توحيد الربوبية قولي واعتقادي، وتوحيد الأسماء والصفات قولي واعتقادي.

وقولهم: «**توحيد فعلي إرادي**»، هذا يعنون به ما يتعلق بفعل المكلف، وهو على قسمين:

* **أفعال القلوب**، مثل: الخوف، والرجاء، والمحبة، والرغبة، والرهبة ونحو ذلك.
* **وأفعال الجوارح**، مثل: الدعاء، والاستغاثة، والذبح، والنذر، ونحو ذلك.

---

(١) هو صدر الدين أبو الحسن علي بن علاء الدين علي بن محمد بن صالح بن أبي العز الأَذْرَعيُّ الدمشقي الحنفي الصالحي المعروف بابن أبي العز، ولد سنة إحدى وثلاثين وسبعمائة، وتوفي سنة اثنتين وتسعين وسبعمائة، انظر: شذرات الذهب (٦/ ٣٢٦)، وإنباء الغمر (٢/ ٩٥ ـ ٩٨)، والدليل الشافي لابن تغري بردي (١/ ٤٦٥).

(٢) انظر: شرح الطحاوية (ص٥٧٢)، والروح لابن القيم (٢٢٩).

(٣) انظر: شرح الطحاوية (ص٨٨)، ومدارك السالكين (١/ ٢٤، ٢٥)، وبدائع الفوائد (١/ ١٤٥، ١٤٦)، والصواعق المرسلة (٢/ ٤٠١)، وتيسير العزيز الحميد شرح كتاب التوحيد (ص١٧).

وأفعال القلوب والجوارح يجب توحيد الله ﷻ فيها.

قال بعدها: ﴿**وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ، وَعَلَى آلِهِ، وَصَحْبِهِ، وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا مَزِيدًا**﴾، **قوله:** ﴿**وَأَشْهَدُ**﴾ يعني: أعتقد وأخبر وأعلن ﴿**أَنَّ مُحَمَّدًا**﴾ محمد بن عبد الله القرشي ﷺ ﴿**عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ**﴾، ليس إلهًا وليس ملكًا، وإنما هو عبد من عبيد الله شرفه الله ﷻ بالرسالة، فلا يُدَّعى فيه أكثر من أنه رسول من الله ﷻ وكفى بها مرتبة وكفى بها منزلة.

وهذه الشهادة تقتضي اعتقاد أنه رسول الله، والإعلام بذلك يقتضي أشياءَ، منها:

* أنه ﷺ مبلغ عن الله.
* وأنه يجب طاعته فيما أمر.
* وأن يُصَدَّقَ فيما أخبر.
* وأن يُجتنب ما عنه نهى وزجر.
* وألا يُعبد اللهُ إلا بما شرع.

والمشهور أن هذا معنى الشهادة بأن محمدًا رسول الله ﷺ، وهو من مقتضياتها ومعناها الذي تقتضيه، أما معناها الأول فهو: اعتقاد وإعلام وإخبار بأن محمدًا ﷺ عبد من عبيد الله، ورسول من المرسلين الذين أرسلهم الله ﷻ.

هنا في **قوله:** ﴿**رَسُولُهُ**﴾ تنبيه: أن النبوة غير الرسالة، والنبي غير الرسول، والنبي والرسول لفظان موجودان في لغة العرب، فتعريفهما في اللغة يؤخذ من موارده في اللغة، وهو أن النبي مأخوذ من النَّبْوَة وهي الارتفاع[1]؛ وذلك لأنه بالإيحاء إليه وبالإخبار إليه أصبح مرتفعًا على غيره، والرسول: هو من حُمِّلَ رسالة فبعث بها[2].

---

(١) انظر: لسان العرب (١/ ١٦٣)، والتعاريف للمناوي (ص٣٠٧).

(٢) انظر: لسان العرب (١١/ ٢٨٤)، والتعاريف للمناوي (ص٣٦٣).

وكلمة ﴿نبي﴾ جاءت في القرآن في القراءات على قراءتين متواترتين[١]:

الأولى: النبي بالياء ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾، وأشهر من قرأ بـ «**النبي**» عاصم[٢].

والثانية: النبيء «**يا أيها النبيءُ**»، وأشهر من قرأ بـ «**النبيء**» نافع[٣].

والفرق بين النبي والنبيء في اللغة: أن النبي مأخوذ من النَّبْوَة وهي الارتفاع، والنبيء من النبوءة وهو من نُبئ، أما من حيث الشرع فالنبي والنبيء واحد، وكلا الأمرين حاصل في النبي ﷺ وفي كل نبي، فهو مرتفع ولأجل ذلك فهو نبي، وهو مُنبأ ولأجل ذلك فهو نبيء.

ولهذا نقول: إن كلمة «**نبي**» صارت من الرفعة؛ لأنه نبيء، يعني: أنه نُبئ في نَبْوة وارتفاع عن غيره من الناس.

أما في التعريف الاصطلاحي للنبي والرسول فهذا مما اختلف فيه أهل العلم كثيرًا، والمذاهب فيه متنوعة، منها:

---

(١) انظر: نقط المصحف لأبي عمرو الداني (ص١٣٥)، وإتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر للدمياطي (ص٨٢).

(٢) هو عاصم بن بهدلة أبي النجود أبو بكر الأسدي الكوفي، كان أحد القراء السبعة والمشار إليه في القراءات، أخذ القراءة عن أبي عبد الرحمن السلمي وزر بن حبيش، وأخذ عنه أبو بكر ابن عياش وحفص بن سليمان، توفي سنة ثمان وعشرين أو سبع وعشرين ومائة. انظر: الطبقات الكبرى (٦/ ٣٢٠)، وتاريخ دمشق (٢٥/ ٢٢٠)، ووفيات الأعيان (٣/ ٩)، وسير أعلام النبلاء (٥/ ٢٥٦).

(٣) هو أبو رويم نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم، المقرئ المدني أحد القراء السبعة، كان إمام أهل المدينة والذي صاروا إلى قراءته ورجعوا إلى اختياره، توفي سنة تسع وستين ومائة.
انظر: مشاهير علماء الأمصار (ص١٤١)، والمعارف لابن قتيبة (ص٥٢٨)، ووفيات الأعيان (٥/ ٣٦٨)، وتاريخ أصبهان (٢/ ٣٠١).

المذهب الأول: قول من قال: إنه لا فرق بين الرسول والنبي، فكل نبي رسول وكل رسول نبي[١]، قال به طائفة قليلة من أهل العلم من المتقدمين ومن المتأخرين، ومنهم من ينسب إلى السنة.

والمذهب الثاني: أن النبي والرسول بينهما فرق، وهو أن النبي أدنى مرتبة من الرسول، وعلى هذا يصح الكلية التي يعبر به العلماء أن كل رسول نبيٌ، وليس كل نبي رسولًا[٢]، وهو قول جمهور أهل العلم وعامة أهل السنة.

والمذهب الثالث: أن النبي أرفع من الرسول، وأن الرسول دون النبي، وهو قول غلاة الصوفية[٣].

---

(١) انظر: التفسير الكبير للرازي (٢٣/ ٤٣)، والتعريفات للجرجاني (ص١٤٨).

(٢) قال شيخ الإسلام ابن تيمية، في «النبوات» (ص١٨٤): «فالنبي هو الذي ينبئه الله، وهو ينبئ بما أنبأ الله به، فإن أُرْسِلَ مع ذلك إلى من خالف أمر الله ليبلغه رسالةً من الله إليه فهو رسول، وأما إذا كان إنما يعمل بالشريعة قبله ولم يُرْسَلْ هو إلى أحدٍ يبلغه عن الله رسالةً فهو نبي وليس برسول». اهـ. وانظر: تفسير ابن كثير (٣/ ٤٩٤)، وتفسير القرطبي (٧/ ٢٩٨).

(٣) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ في «منهاج السنة النبوية» (٥/ ٣٣٥) يصف أحوال غلاة الصوفية: «وهم في الحلول والاتحاد نوعان: نوع يقول بالحلول والاتحاد العام المطلق؛ كابن عربي وأمثاله، ويقولون في النبوة: إن الولاية أعظم منها؛ كما قال ابن عربي:

مَقَامُ النُّبُوَّةِ فِي بَرْزَخٍ ... فُوَيْقَ الرَّسُولِ وَدُونَ الْوَلِيِّ

وقال في «رسالة في الرد على ابن عربي» (ص٢٠٥): «وهم مع هذا الكفر والتعطيل الذي هو شر من قول اليهود والنصارى يدعون أن هذا العلم ليس إلا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء الذي يدعونه، وأن خاتم الأنبياء إنما يرى هذا العلم من مشكاة خاتم الأولياء، وأن خاتم الأولياء يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به إلى خاتم الأنبياء». اهـ.

وانظر: مجموع الفتاوى (٢/ ٢٢١)، (٤/ ١٧١)، والصواعق المرسلة (٣/ ١١٥٧)، ونعمة الذريعة في نصرة الشريعة (ص٣٨)، والرد على القائلين بوحدة الوجود (ص٦٠)

وأرجح الأقوال هو قول جمهور أهل العلم وعامة أهل السنة؛ ذلك لأدلة كثيرة استدلوا بها على هذا الأصل مبسوطة في مواضعها، نختصر بعضها:

الدليل الأول: قوله ﷻ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الحج: ٥٢].

فيُؤخذ من قوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ أوجه ثلاثة:

الأول: أن الإرسال وهو فعل **(أرسلنا)** وقع على الرسول وعلى النبي، فإذًا الرسول مرسل والنبي مرسل؛ لأن هذا وقع على الجميع.

الثاني: أنه سبحانه وتعالى عطف بالواو، فقال: ﴿مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ والعطف بالواو يقتضي المغايرة: مغايرة الذات، أو مغايرة الصفات، وهنا المقصود منه أن الصفة التي صار بها رسولًا غير النعت الذي صار به نبيًا، وهو المقصود مع تحقق أن الجميع وقع عليهم الإرسال.

الثالث: أنه سبحانه وتعالى عطف ذلك بـ «**لا**» أيضًا في قوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾، ومجيء «**لا**» هنا في تأكيد النفي في أول الآية، وهو قوله: تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا﴾ فهو تقدير تكرير الجملة منفية من أولها؛ كأنه قال: وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا أرسلنا من قبلك من نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته.

الدليل الثاني: أن النبوة ثبتت لآدم عليه السلام فآدم كما صح في الحديث نبي مُكلَّم، وأن هناك أنبياء جاءوا بعد آدم عليه السلام كإدريس وشيث وغيرهما، ذكرهم الله ﷻ في القرآن.

والرسل أولهم نوح عليه السلام، وجعل الله ﷻ أولي العزم من الرسل خمسة، وجعل أولهم نوحًا عليه السلام؛ فهذا يدل على أن آدم عليه السلام لم يحصل

له وصف الرسالة، بل جاء في الحديث أن النبي ﷺ قال: «**آدَمُ نَبِيٌّ مُكَلَّمٌ**»[(١)]، ووُصِفَ نوح بأنه رسول[(٢)]، وَوُصِفَ إدريس بأنه نبي[(٣)]، فدل هذا على التفريق بين المقامين.

الدليل الثالث: ما جاء في الحديث من التفريق ما بين عدد الأنبياء وعدد المرسلين، فقد سأل أبو ذر رضي الله عنه النبي ﷺ فقال: يا نبي الله كم وفاء عدة الأنبياء؟ قال ﷺ: «**مِائَةُ أَلْفٍ وَأَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ أَلْفًا، الرُّسُلُ مِنْ ذَلِكَ ثَلاثُ مِائَةٍ وَخَمْسَةَ عَشَرَ**»[(٤)]، وهذا الحديث ـ حديث أبي ذر ـ حسنه بعض أهل العلم، وإن كان إسناده عند التحقيق فيه ضعف، لكن فيه جمل صحيحة، وهو حديث طويل رواه ابن حبان وغيره.

والله عز وجل قص علينا خبر بعض الرسل وحجب عنا قصص البعض الآخر، فقال الله عز وجل: ﴿**وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ**﴾ [النساء: ١٦٤].

وثم أدلة أخرى في هذا المقام قد لا تكون دالة بوضوح على المراد.

إذا تبين ذلك وأن الصحيح هو قول الجمهور، وهو أن النبي

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٥/ ١٧٨)، والبخاري في تاريخه (١/ ٢٩)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٧/ ٢٦٥)، وابن حبان في صحيحه (٢/ ٧٦)، والبزار في مسنده (٩/ ٤٢٦، ٤٢٧)، والطيالسي في مسنده (ص٦٥)، والطبراني في الكبير (٧٨٧١)، والبيهقي في شعب الإيمان (١/ ١٤٨) من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

(٢) كما في حديث الشفاعة الذي رواه البخاري (٣٣٤٠)، ومسلم (١٩٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وفيه: «...**فَيَأْتُونَ نُوحًا، فَيَقُولُونَ: يَا نُوحُ أَنْتَ أَوَّلُ الرُّسُلِ إِلَى أَهْلِ الأَرْضِ، وَسَمَّاكَ اللهُ عَبْدًا شَكُورًا، أَمَا تَرَى إِلَى مَا نَحْنُ فِيهِ؟...**».

(٣) كما قال عز وجل: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا﴾ [مريم: ٥٦].

(٤) حديث أبي ذر رضي الله عنه سبق تخريجه قريبًا.

والرسول بينهما فرق، فما تعريف النبي وما تعريف الرسول في الاصطلاح؟

قلنا: إن النبي يقع عليه الإرسال ولكن لا يسمى رسولًا عند الإطلاق، والرسول يقع عليه الإرسال وهو الذي يسمى رسولًا عند الإطلاق، والله ﷻ جعل ملائكة مرسلين، وإذا قلنا: «**الرسول**» فلا ينصرف بالإطلاق على المبلغ للوحي جبريل عليه السلام.

والله ﷻ أرسل الريح وأرسل المطر وأرسل أشياء من العذاب، ولا يقع عند الإطلاق أن يُقال: هذه مرسلة، أو هذه رسالة الله، أو هذه الأشياء رسول من إطلاق المفرد وإرادة الجمع به؛ ولهذا نقول: قد يُقال عن هذه الأشياء إنها مرسلة؛ كما جاء في القرآن: ﴿وَٱلْمُرْسَلَٰتِ عُرْفًا﴾ [المرسلات: ١]، ولكن إذا أُطْلِقَ لفظُ الرسول فلا ينصرف إلى مَنْ أُرْسِلَ من الملائكة، وإنما ينصرف إلى مَنْ أُرْسِلَ من البشر، وهذا يدل على أن الفرق قائم ما بين النبي وما بين الرسول، وأن النبي إرساله خاص وأن الرسول إرساله مطلق.

فلهذا نقول: دلت آية سورة الحج: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ [الحج: ٥٢] على أن كلا من النبي والرسول يقع عليه إرسال، فما الفرق بينهما من جهة التعريف؟ الجواب: أن العلماء اختلفوا على أقوال كثيرة على تعريف هذا وهذا، ولكن الاختصار في ذلك مطلوب، وهي مسألة اجتهادية.

فتعريف النبي: هو من أوحى الله إليه بشرع لنفسه أو أمره بالتبليغ إلى قوم موافقين يعني موافقين له في التوحيد، والرسول: هو من أوحي إليه بشرع وأمر بتبليغه إلى قوم مخالفين[١]، ويُلاحظ من هذا التعريف

(١) راجع (ص٤٢).

للنبي وللرسول أنه لا مدخل لإيتاء الكتاب في وصف النبوة والرسالة، فقد يُعطى النبي كتابًا وقد يُعطى الرسول كتابًا، وقد يكون الرسول ليس له كتاب وإنما له صحف ﴿صُحُفِ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ﴾ [الأعلى: ١٩]، وقد يكون له كتاب.

فإذًا من جعل الفيصل أو الفرق بين النبي والرسول هو مجيء الوحي بكتاب منزل من عند الله ﷻ فهذا ليس بجيد، بل يُقال: إن المدار على:

أولًا: الإيحاء، فالنبي موحى إليه والرسول موحى إليه.

ثانيًا: أنه يوحى إليه بشرع أو بفصل في قضية ـ شرع يشمل أشياء كثيرة ـ فالنبي يوحى إليه بشرع، وكذلك الرسول يوحى إليه بشرع.

لكن النبي يوحى إليه لإبلاغه إلى قوم موافقين، أو ليعمل به في خاصة نفسه؛ كما جاء في الحديث: «**عُرِضَتْ عَلَيَّ الأُمَمُ، فَجَعَلَ يَمُرُّ النَّبِيُّ مَعَهُ الرَّجُلُ، وَالنَّبِيُّ مَعَهُ الرَّجُلَانِ، وَالنَّبِيُّ مَعَهُ الرَّهْطُ، وَالنَّبِيُّ لَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ**»[1]، والرسول يُبعث إلى قوم مخالفين له؛ ولهذا جاء في الحديث: «**إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الأَنْبِيَاءِ**»[2]، ولم يجعلهم ورثة الرسل؛ وذلك لأن العالم في قومه يقوم مقام النبي في إيضاح الشريعة التي معه، فيكون في إيضاح الشريعة ثمَّ شبه ما بين العالم والنبي، ولكن النبي يوحى إليه فتكون أحكامه صوابًا؛ لأنها من عند الله ﷻ، والعالم يوضح الشريعة ويعرض لحكمه الغلط.

---

(١) أخرجه البخاري (٥٧٥٢)، ومسلم (٢٢٠) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه أبو داود (٣٦٤١)، والترمذي (٢٦٨٢)، وابن ماجه (٢٢٣)، وأحمد في المسند (٥/ ١٩٦)، والدارمي (٣٤٢)، والطبراني في مسند الشاميين (٢/ ٢٢٤)، والبيهقي في شعب الإيمان (٢/ ٢٦٢) من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه.

يتعلق بهذه المسألة بحث أن الرسول قد يكون متابعًا لشريعة من قبله كما أن النبي يكون متابعًا لشريعة من قبله.

فإذًا الفرق ما بين النبي والرسول في اتباع شريعة من قبل: أن النبي يكون متابعًا لشريعة من قبله، والرسول قد يكون متابعًا كيوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ جاء قومه بما بعث الله به إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ ويعقوب، وقد يُبعث بشريعة جديدة. وهذه الاحترازات لأجل أن ثمة طائفة من أهل العلم جعلت كل محترز من هذه الأشياء فرقًا ما بين النبي والرسول، فالكتاب قد يُعطاه النبي وقد يُعطاه الرسول، ولكن هل بُعث لقوم مخالفين أو موافقين؟ هذا مدار الفرق ما بين النبي والرسول، فالرسول قد يُبعث بالديانة التي جاء بها رسول ممَنْ قبله، لكنه يُرسل إلى قوم مخالفين، وإذا كانوا مخالفين فلابد أن يكون منهم من يصدقه ومنهم من يكذبه؛ لأنه ما من رسول إلا وقد كُذِّبَ؛ كما جاءت بذلك الآيات الكثيرة.

قال هنا: ﴿**صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ**﴾، هذا سؤال من المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ أن يُثني الله على نبيه محمد ﷺ؛ إذ الصلاة من الله الثناء، وذلك امتثالًا لقول الله عَزَّ وَجَلَّ في آية سورة الأحزاب: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦].

والعلماء قد اختلفوا في هذا الأمر، وهو قوله: ﴿صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا﴾ هل هو للوجوب أم فيه تفصيل؟ على أقوال[(١)]:

القول الأول: قال طائفة من أهل العلم من الحنفية؛ كالطحاوي[(٢)]

---

(١) انظر أقوال العلماء في وجوب الصلاة على النبي ﷺ: أحكام القرآن للجصاص (٥/ ٢٤٣)، وأحكام القرآن لابن العربي (٣/ ٦٢٣)، ومنهاج السنة النبوية (٤/ ٥٩٥ ـ ٥٩٨)، والصواعق المرسلة (٢/ ٥٨٣، ٥٨٤)، وتفسير ابن كثير (٣/ ٥٠٩ ـ ٥١٣).

(٢) هو أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة بن عبد الملك أبو جعفر الطحاوي، =

وجماعة من الشافعية والمالكية: إنه يجب الصلاة على النبي ﷺ كلما ذُكر. واستدلوا لهذا بأدلة منها: أنه مقتضى الأمر بالآية، ومنها: ما جاء عن النبي ﷺ أنه قال: «**رَغِمَ أَنْفُ رَجُلٍ ذُكِرْتُ عِنْدَهُ فَلَمْ يُصَلِّ عَلَيَّ**»[(١)].

القول الثاني: قال شيخ الإسلام ابن تيمية: الأقرب أنه تجب الصلاة على النبي ﷺ في الدعاء؛ وذلك لأنه قد ثبت عن عمر رضي الله عنه وغيره أنه قال: «**إِنَّ الدُّعَاءَ مَوْقُوفٌ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لَا يَصْعَدُ مِنْهُ شَيْءٌ، حَتَّى تُصَلِّيَ عَلَى نَبِيِّكَ ﷺ**»[(٢)].

وعلى هذا القول وهو أن الصلاة على النبي ﷺ تجب في الدعاء، فمحلها قبل الدعاء، يعني: بعد حمد الله والثناء عليه تأتي الصلاة على

= نسبة إلى طحا قرية بصعيد مصر، الفقيه الحنفي صاحب المصنفات المفيدة والفوائد الغزيرة، ولد سنة تسع وعشرين ومائتين، كان شافعيًا تفقه على المزني رحمه الله تلميذ الشافعي، ثم انتقل في الفروع من مذهب الشافعية إلى مذهب الحنفية، إلا أنه لا يتعصب لقول أبي حنيفة، ولا يقلده؛ كما هو صنيع العلماء المحققين، فكان يتابعه فيما ظهر فيه الدليل، ويأخذ بالدليل إذا خالف قول الإمام، توفي سنة إحدى وخمسين ومائتين، قال عنه ابن كثير: «هو أحد الثقات الأثبات والحفاظ الجهابذة».اهـ. انظر: تاريخ دمشق (٥/ ٣٦٧)، ووفيات الأعيان (١/ ٧١)، ولسان الميزان (١/ ٢٧٤ ـ ٢٨٢)، وسير أعلام النبلاء (١٥/ ٢٧)، والعبر (٢/ ١٩٢)، والعلو للذهبي (ص٢١٥)، والبداية والنهاية (١١/ ١٧٤)، وشذرات الذهب (٢/ ٢٨٨).

(١) أخرجه الترمذي (٣٥٤٥)، وأحمد في المسند (٢/ ٢٥٤)، والبخاري في الأدب المفرد (ص٢٢٥)، وابن خزيمة في صحيحه (٣/ ١٩٢)، وابن حبان في صحيحه (٣/ ١٨٩)، والحاكم في المستدرك (١/ ٧٣٤)، والبيهقي في الكبرى (٤/ ٣٠٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه الترمذي (٤٨٦) موقوفًا على عمر رضي الله عنه، قال الحافظ في الفتح (١١/ ١٦٤): «قال ابن العربي: ومثل هذا لا يُقال من قبل الرأي فيكون له حكم الرفع».اهـ.

النبي ﷺ قبل الدعاء؛ وذلك لأن تقديمه ﷺ على النفس واجب، وإذا خُتم به الدعاء فذلك ممن باب الكمال، لكن محل الوجوب هو قبل الدعاء، فإن فات أن يكون قبل الدعاء يُختم به الدعاء وهذا سائغ، لكن لو تركه قبل الدعاء ثم أتى به في آخر الدعاء فقد ترك الأفضل، والأفضل والأكمل أن يجمع بينهما.

القول الثالث: أن الصلاة على النبي ﷺ تجب في العمر مرة. وهذا القول أقعد في الأصول؛ وذلك أن الله ﷻ أمر بالصلاة على نبيه بدون قيد، فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦] وأمر بالصلاة عليه، فيبرأ المأمور من العهدة إذا صلى عليه مرة، يعني: صلى عليه خارج الصلاة التي هي العبادة المعروفة، أما في الصلاة فذاك وجوب جاء من دليل آخر.

وهذا القول أنسب وأقعد في أصول الفقه؛ لأن الأمر عندهم يقتضي التكرار إذا اقترنت به القرينة، أو كان معلقًا بشيء يتكرر فيتكرر بتكرره، أما إذا لم يُعلق بالدليل فإن دلَّ على الوجوب في شيء يتكرر فإنه يبرأ من العهدة بمرة واحدة، مثل ما أمر الله ﷻ بالحج بقوله ﷻ في آية البقرة: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ لِلَّهِۚ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وقوله ﷻ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ﴾ [آل عمران: ٩٧] فلم يقيده بقيد فتبرأ ذمته بالحج مرة. إذا تقرر ذلك فما معنى الصلاة على النبي ﷺ، أو الصلاة مطلقًا؟ قال جمهور أهل اللغة: إن الصلاة في اللغة هي الدعاء[١]، قال ﷻ: ﴿وَصَلِّ عَلَيۡهِمۡۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٞ لَّهُمۡۗ﴾ [التوبة: ١٠٣]، ﴿وَصَلِّ عَلَيۡهِمۡۖ﴾ أي: ادع لهم، وكان النبي ﷺ إذا أتاه قوم بزكاة مالهم أو

---

(١) انظر في معنى الصلاة: تهذيب اللغة (١٢/ ١٦٥)، والمحكم والمحيط الأعظم (٨/ ٣٧٢)، ومختار الصحاح (١/ ١٥٤).

بصدقة أموالهم دعا لهم، وقد أتاه ابن أبي أَوْفَى بصدقة قومه، فقال ﷺ: «**اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى آلِ أبي أَوْفَى**»(١).

ويؤيد القول بأن الصلاة بمعنى الدعاء قول الأعشى(٢) في شعره المشهور(٣):

تَقُولُ بِنتي وَقَدْ قَرَّبتُ مُرتَحَلًا يَا رَبِّ جَنِّب أَبِي الأَوصابَ وَالوَجَعا
عَلَيكِ مِثلُ الَّذي صَلَّيتِ فَاِغتَمِضي نَوْمًا فَإِنَّ لِجَنبِ المَرءِ مُضطَجَعا

قالت: يا رب جنب أبي الأوصاب والوجعا، فقال هو: عليك مثل الذي صليت، وهي دعت بهذا الدعاء، فأطلق الأعشى ـ وهو عربي ـ على دعائها الصلاة.

وهذا هو المشهور عند أهل العلم، لكن ليس معنى الصلاة الدعاء بالمطابقة، ولكن نقول: الصلاة فيها معنى الدعاء، فإذا كان مناسبًا أن يكون دعاءً فيعطى معنى الدعاء، وإذا لم يكن ذلك مناسبًا أعطي المعنى الذي يناسب.

وابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ أطال البحث في هذا في كتابه «**جلاء الأفهام**»(٤)،

---

(١) أخرجه البخاري (١٤٩٧، ٤١٦٦)، ومسلم (١٠٧٨) من حديث عبد الله بن أبي أوفى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

(٢) هو عبد الرحمن بن عبد الله بن الحارث بن نظام الهمداني أبو المصبح الأعشى، كوفي من شعراء الدولة الأموية، كان زوج أخت الشعبي والشعبي زوج أخته، وكان من القراء والفقهاء ثم ترك ذلك وقال الشعر، انظر: الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني (٦/ ٤١)، والوافي بالوفيات (١٨/ ٩٨)، والأنساب (٥/ ٦٤٩)، والبداية والنهاية (٩/ ٥٠).

(٣) انظر: إعراب القرآن للنحاس (٣/ ٣١٨)، والأغاني لأبي الفرج الأصفهاني (٨/ ٢٢٦) وجمهرة أشعار العرب (ص١٤)، ومعجم الأدباء (٢/ ٣٤٨)، ومعجم أسماء الأشياء (١/ ٤٨٠).

(٤) انظر: كتاب «جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على محمد خير الأنام» =

وأنكر أن تكون الصلاة بمعنى الدعاء، في بحث طويل ماتع يرجع إليه من أراد المزيد، وأيد ذلك بأدلة كثيرة منها: إن الصلاة لا تكون إلا بالخير في اللغة، أما الدعاء فيكون بالخير والشر، وقال أيضًا: إن الدعاء إذا عُديَّ بعلى لا يكون معناه صلى، بل يكون دعا على فلان، وليس معناه صلى على فلان، وقال: إن الصلاة في اللغة معناها الثناء... وهكذا في اعتراضات موفقة من ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وعلى كلٍ فالمعروف عند السلف أن الصلاة من الله عَزَّوَجَلَّ هي الثناء؛ وذلك لأن الله عَزَّوَجَلَّ يثني على عباده، فيكون الذي يقول: صلى الله. يطلب من الله عَزَّوَجَلَّ أن يصلي على محمد بن عبد الله ﷺ، فتكون الصلاة من الله عَزَّوَجَلَّ بمعنى الثناء.

قال بعدها: ﴿وَعَلَى آلِهِ﴾ الآل: الصحيح أنهم أهل بيت النبي ﷺ خاصته، وأفضلهم أهل الكساء الذين أدار عليهم النبي ﷺ الكساء، وقال طائفة من المحققين من أهل العلم: إن آل كل نبي هم أتباعه، مستدلين لذلك بقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ ءَالُ مُوسَىٰ وَءَالُ هَٰرُونَ تَحْمِلُهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: ٢٤٨] يعني مما ترك أتباع موسى وهارون.

لكن هاهنا **قوله:** ﴿وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ﴾ الآل: هم آل بيت النبي ﷺ بخصوصه، وأهل السنة والجماعة غالبًا ما يعطفون عليهم الأصحاب، فيقولون: ﴿وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ﴾، وعطف الأصحاب على الآل شعار لأهل السنة، بخلاف الرافضة الذين يصلون على الآل دون الصحب؛ وذلك لأنهم يتولون الآل دون الصحب، وأما أهل السنة فإنهم يصلون على الآل والصحب معًا إما دائمًا أو كثيرًا.

= لابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ص٢٥٣ ـ ٢٧٦)، وهومطبوع عدة طبعات ومتداول، طبعته دار العروبة بالكويت بتحقيق شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط.

ورأى طائفة من أهل العلم أنه عند الصلاة على النبي ﷺ يضاف الآل فيقال: ﴿صلى الله على محمد وعلى آله وسلم﴾؛ وذلك لأنه لما نزل قول الله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦]، قال الصحابة: يا رسول الله كيف الصلاة عليكم أهل البيت؟ فإن الله قد علمنا كيف نسلم عليكم. قال ﷺ: «**قُولُوا اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ، وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ**»[1].

قوله: ﴿وَسَلَّمَ تسليمًا مَزِيدًا﴾ يعني: طلب السلامة له ﷺ امتثالًا لما جاء في قوله ﷻ: ﴿صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦] ويحصل الامتثال بالأمر بقول القائل: ﷺ، أو صلى الله وسلم عليه، ومطابقة الامتثال للآية أن يقول: ﷺ وسلم؛ لأن الله ﷻ قال: ﴿صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا﴾، فيقول المؤمن: ﷺ، أو صلى الله وسلم على محمد، أو اللَّهُم صل وسلِّم على نبينا محمد.

❊ ❊ ❊

(١) أخرجه البخاري (٣٣٧٠)، ومسلم (٤٠٦) من حديث كعب بن عجرة رضي الله عنه.

أَمَّا بَعْدُ:
فَهَذَا اعْتِقَادُ الْفِرْقَةِ النَّاجِيَةِ الْمَنْصُورَةِ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ...

الشَّرْح

قال: ﴿أَمَّا بَعْدُ﴾، هذه كلمة يؤتى بها للانتقال، وقد استعملها النبي ﷺ في خطبه[1]، واستعملها الصحابة، وقد قيل إنها فصل الخطاب الذي أُوتيه داود[2] عليه السلام في قوله عز وجل: ﴿وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ﴾ [ص: ٢٠]، لكن هذا ليس بصحيح.

قال هنا: ﴿فَهَذَا﴾ إشارة إلى ما سيأتي في هذه العقيدة، يعني: هذا الذي ستراه في هذه الورقات ﴿**اعْتِقَادُ الْفِرْقَةِ النَّاجِيَةِ الْمَنْصُورَةِ**﴾.

و﴿**الاعتقاد**﴾: ما يُعقد القلب عليه من الأمور التي تُعتقد، وأصلها من العلم الجازم؛ لأن الاعتقاد فيه جزم على العلم، فإذا علمت شيئًا وجزمت به صرت معتقدًا له، وخص هذا الاسم ﴿**الاعتقاد**﴾ بشرح أركان الإيمان الستة: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، والإيمان باليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره من الله سبحانه وتعالى، وما أضيف إلى ذلك من المسائل التي تميز بها أهل الاعتقاد الحق في أسماء الله وصفاته.

---

(١) هي مذكورة ضمن خطبة الحاجة التي كان النبي ﷺ يذكرها بين يدي خطبه أو حاجته، وقد أخرجها مسلم مختصرة من حديث جابر رضي الله عنه (٨٦٧)، (٨٦٨).

(٢) أخرجه ابن أبي عاصم في الأوائل (١/ ١١٤)، وابن أبي حاتم في تفسيره (١٠/ ٣٢٣٧)، عن أبي موسى رضي الله عنه، قال: «أول من قال أما بعد داود عليه السلام، وهو فصل الخطاب»، ورواه الطبراني في الأوائل (ص٦٨) مرفوعًا إلى النبي ﷺ. وانظر تفسير ابن كثير (٤/ ٤١)، والدر المنثور (٥/ ٥٦٤).

وفي أركان الإيمان الستة ما تميز به أهل السنة والجماعة عن سواهم من المبتدعة والزائغين من أهل الفرق المختلفة، مثل الكلام في مسائل الإمامة، والصحابة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والأخلاق، ونحو ذلك.

قال: ﴿**فَهَذَا اعْتِقَادُ الْفِرْقَةِ النَّاجِيَةِ**﴾، الفرقة هي: الطائفة من الناس، أو الطائفة من أي شيء، فيُقال: فرقة من الطير؛ كما جاء في الحديث الصحيح: «**اقْرَءُوا الزَّهْرَاوَيْنِ الْبَقَرَةَ، وَسُورَةَ آلِ عِمْرَانَ، فَإِنَّهُمَا تَأْتِيَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَأَنَّهُمَا غَمَامَتَانِ، أَوْ كَأَنَّهُمَا غَيَايَتَانِ، أَوْ كَأَنَّهُمَا فِرْقَانِ مِنْ طَيْرٍ صَوَافَّ، تُحَاجَّانِ عَنْ أَصْحَابِهِمَا**»[١]، يعني طائفتان من طير صواف، وكما قال عَجَّلَ: ﴿فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ﴾ [الشعراء: ٦٣]، ﴿**الطود**﴾: هو الجبل، يعني انفلق البحر فكان هذا كالجبل العظيم وهذا كالجبل العظيم، وما بينهما يابس آية لموسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وقال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ [التوبة: ١٢٢]، والفرقة الناجية سميت فرقة لأجل أنها طائفة، ولأنها مقابلة بالفرق الأخرى، ولم يرد ـ فيما أعلم ـ هذا النص ﴿**الْفِرْقَةِ النَّاجِيَةِ**﴾ في الحديث، لكن العلماء أخذوه مما جاء في حديث معاوية وغيره، في حديث الافتراق المشهور أن النبي ﷺ قال: «**افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، فَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ، وَافْتَرَقَتِ النَّصَارَى عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، فَإِحْدَى وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَتَفْتَرِقَنَّ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، فَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ**». قِيلَ يَا رَسُولَ اللهِ مَنْ هُمْ؟ قَالَ: «**الْجَمَاعَةُ**»[٢].

---

(١) أخرجه مسلم (٨٠٤) من حديث أبي أمامة الباهلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٢) هذا حديث الافتراق المشهور، وقد ورد من طرق متعددة عن عدد من الصحابة =

فيفهم من هذا الحديث أن هذه الفرقة التي هي الجماعة هي الفرقة الناجية، وغيرها من الفرق فرق هالكة؛ ولهذا قال أهل العلم في وصف من اعتقد الاعتقاد الحق وكان مع الجماعة: إنه من الفرقة الناجية. ووصفها بأنها ناجية يعني: ناجية من النار، وهي ناجية في الدنيا من عقاب الله ﷻ، ومن أنواع عقوباته وسخطه، وناجية في الآخرة من النار لقوله ﷺ: «**كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً وَهِيَ الْجَمَاعَةُ**».

فكل الفرق متوعدة بالهلاك، وأما هذه الفرقة فهي الناجية.

فإذًا ﴿**الناجية**﴾ هي صفتها في الآخرة، يعني: ناجية في الآخرة، وأما صفتها في الدنيا فهي ﴿**المنصورة**﴾؛ كما قال شيخ الإسلام هنا ناعتًا هذه الفرقة بنعتين: ﴿**فَهَذَا اعْتِقَادُ الْفِرْقَةِ النَّاجِيَةِ الْمَنْصُورَةِ**﴾، فأهل السنة والجماعة هم الفرقة الناجية وهم الطائفة المنصورة.

والفرقة الناجية والطائفة المنصورة بمعنى واحد، ولكن وصفها بأنها ناجية باعتبار الآخرة وفي ذلك أيضًا نجاة في الدنيا، ووصفها بأنها منصورة باعتبار الدنيا، وهذا لأجل ما جاء في الأحاديث الكثيرة أن النبي ﷺ قال: «**لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ، لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ**

= بألفاظ متقاربة، فقد روي من حديث أبي هريرة، وأنس، وسعد بن أبي وقاص، ومعاوية، وعمرو بن عوف المزني، وعوف بن مالك، وأبي أمامة، وجابر بن عبد الله، وعبد الله بن عمرو ﷺ. أخرجه أبو داود (٤٥٩٦، ٤٥٩٧)، والترمذي (٢٦٤٠)، وابن ماجه (٣٩٩١، ٣٩٩٢، ٣٩٩٣)، وأحمد في المسند (٢/ ٣٣٢)، (٣/ ١٢٠)، وأبو يعلى في مسنده (٧/ ١٥٥)، وابن أبي عاصم في السنة (١/ ٧)، والحاكم في المستدرك (١/ ٤٧، ٢١٧)، والطبراني في الكبير (١٩/ ٣٧٧)، (١٨/ ٧٠)، وفي الأوسط (٥/ ١٣٧)، والبيهقي في الكبرى (١٠/ ٢٠٨). وانظر تمام تخريجه في السلسلة الصحيحة (ح٢٠٤).

أَمْرُ اللهِ وَهُمْ كَذَلِكَ»[١]، فهي طائفة منصورة، وهم على الحق ظاهرون ومنصورون، ينصرهم الله ﷻ على من عاداهم، إما بالحجة نصر بيان، وإما بالسنان نصر سنان إذا كان ثَمَّ جهاد قائم، وهذا لا يخلو منه أهل السنة والجماعة، وقد قال الإمام أحمد وغيره في تحديد من هي الفرقة الناجية المنصورة: «**إِنْ لَمْ يَكُونُوا أَهْلَ الْحَدِيثِ فَلَا أَدْرِي مَنْ هُمْ**»[٢]؛ وذلك لأن أهل الحديث في زمن الإمام أحمد، كانوا هم القائمين لنصرة الدين، والمنافحة عن الاعتقاد الصحيح، والرد على المخالفين من أهل البدع الذين أدخلوا في الإسلام ما ليس منه، الذين راموا تحريف الكلم عن مواضعه.

والإمام البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ[٣] لما ذكر هذا الحديث، قال: «**الْجَمَاعَةُ هُمْ أَهْلُ الْعِلْمِ**»[٤]، وإليه مال الترمذي[٥]

---

(١) أخرجه البخاري (٣٦٤١) من حديث معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ومسلم (١٩٢٠) من حديث ثوبان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٢) أخرجه الحاكم في «معرفة علوم الحديث» (ص٢)، وأبو الفضل الهروي في «مشتبه أسامي المحدثين» (ص٢١)، والخطيب البغدادي في «شرف أصحاب الحديث» (ص٢٥ ـ ٢٧)، و«تاريخ بغداد» (٤/ ١١٨)، وانظر: فتح الباري (١/ ١٦٤، ١٣/ ٢٩٣)، وشرح النووي على صحيح مسلم (١٣/ ٦٧).

(٣) هو الإمام حبر الإسلام محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردذبه الجعفي مولاهم أبو عبد الله البخاري الحافظ، إمام أهل الحديث في زمانه، والمقتدى به في أوانه، والمقدم على سائر أضرابه وأقرانه، وكتابه الصحيح أجمع العلماء على قبوله وصحة ما فيه، سوى أحرف قليلة تكلم عليها الحافظ الدارقطني، ولد سنة أربع وتسعين ومائة، وتوفي سنة ست وخمسين ومائتين.
انظر: تاريخ بغداد (٢/ ٤)، والعبر (٢/ ١٨) والبداية والنهاية (١١/ ٢٤)، وشذرات الذهب (٢/ ١٣٤).

(٤) قال البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ: «باب ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا﴾ وما أمر النبي ﷺ بلزوم الجماعة وهم أهل العلم».اهـ. انظر: فتح الباري (١٣/ ٣١٦).

(٥) هو محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك السلمي أبو عيسى =

في جامعه وغيره[١].

فالفرقة الناجية المنصورة هم أهل الحديث؛ كما عليه أقوال أكثر أهل العلم، وهم أهل العلم، وهم الذين اعتقدوا الاعتقاد الحق، فمن اعتقد الاعتقاد الحق فهو ناجٍ بوعد الله ﷻ له، ووعد الرسول ﷺ له في الآخرة، وهو منصور في الدنيا ومنصور في الآخرة؛ كما قال الله ﷻ: ﴿إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ ٱلْأَشْهَٰدُ﴾ [غافر: ٥١]، فهم منصورون في الدنيا ومنصورون في الآخرة.

فهذا النعت الذي عبر به شيخ الإسلام رحمه الله يُنبئ عما كان كالإجماع عند أهل السنة والجماعة، وعند أهل الحديث، وعند أئمة الإسلام، أن الفرقة الناجية والطائفة المنصورة كلها تدل على طائفة واحدة وعلى فرقة واحدة، وهم الذين اعتقدوا الاعتقاد الحق، وساروا على نهج السلف الصالح رضوان الله عليهم.

وقد عُقد لشيخ الإسلام مجلس محاكمة على هذه العقيدة لما ألفها[٢]، وقيل له: إنك تقول في هذا الاعتقاد: ﴿**فَهَذَا اعْتِقَادُ الْفِرْقَةِ النَّاجِيَةِ الْمَنْصُورَةِ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ**﴾، فهل معنى ذلك أنك تقول: إن من لم يعتقد هذا الاعتقاد فليس بناج من النار؟ فقال رحمه الله مجيبًا في المجلس الذي حوكم فيه من قبل القضاة ومشايخ زمنه، وولاة الأمر في

= الترمذي الضرير تلميذ أبي عبد الله البخاري ومشاركه فيما يرويه في عدة من مشايخه، صاحب كتاب الجامع، والعلل. انظر: سير أعلام النبلاء (١٣/ ٢٧٠)، والعبر (٢/ ٦٨)، والبداية والنهاية (١١/ ٦٦)، وشذرات الذهب (٢/ ١٧٤)، وطبقات الحفاظ (ص٢٨٢).

(١) قال أبو عيسى الترمذي في جامع السنن (٤/ ٤٦٦): «وتفسير الجماعة عند أهل العلم: هم أهل الفقه والعلم والحديث». اهـ.

(٢) انظر: قصة المحاكمة ومجالسها في مجموع الفتاوى (٣/ ١٦٠وما بعدها).

زمانه لم أقل هذا، ولم يقتضيه كلامي، وإنما قلت: فهذا اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة، فمن اعتقد هذا الاعتقاد كان موعودًا بالنجاة، ومن لم يعتقد هذا الاعتقاد لم يكن موعودًا بالنجاة وكان متوعدًا بالعذاب، وقد ينجو بأسباب، منها: صدق المقام في الإسلام، وكثرة الحسنات الماحية في الجهاد في نصرة الإسلام، وذلك لمن عنده نوع مخالفة لهذا الاعتقاد.

كما هو عند طائفة من أهل العلم، فإنهم قد يكون عندهم ـ كما قال شيخ الإسلام ـ من الحسنات الماحية وصدق المقام في نصرة الإسلام ما يكفر الله ﷻ به عنهم المعصية والكبيرة التي عملوها، وهي سوء الاعتقاد الذي اعتقدوه، ولم يعتقدوا ما كان عليه أهل السنة والجماعة.

قال هنا: ﴿**إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ**﴾، يعني: إلي قيام ساعة المؤمنين، أي: الطائفة المنصورة، وذلك يكون قبل طلوع الشمس من مغربها بزمن قليل، عند كثير من أهل العلم؛ كما قال النبي ﷺ فيما صح عنه في الحديث: «.. **يُرْسِلُ اللهُ رِيحًا بَارِدَةً مِنْ قِبَلِ الشَّأْمِ، فَلَا يَبْقَى عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ أَحَدٌ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ خَيْرٍ أَوْ إِيمَانٍ إِلاَّ قَبَضَتْهُ، حَتَّى لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ دَخَلَ فِي كَبَدِ جَبَلٍ لَدَخَلَتْهُ عَلَيْهِ، حَتَّى تَقْبِضَهُ، فَيَبْقَى شِرَارُ النَّاسِ فِي خِفَّةِ الطَّيْرِ وَأَحْلَامِ السِّبَاعِ، لَا يَعْرِفُونَ مَعْرُوفًا وَلَا يُنْكِرُونَ مُنْكَرًا..**»[1].

❊ ❊ ❊

(١) أخرجه مسلم (٢٩٤٠) من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.

أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ.

الشَّـرح

ذكر شيخ الإسلام ـ فيما سبق ـ أن هذا الاعتقاد الذي في هذه الرسالة هو ﴿**اعْتِقَادُ الْفِرْقَةِ النَّاجِيَةِ الْمَنْصُورَةِ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ**﴾، ثم وصفهم بوصف ثالث تميز به هؤلاء عمن خالفهم، وهو أنهم ﴿**أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ**﴾، ومعنى أهل السنة والجماعة أنهم أصحاب السنة الذين لزموها في اعتقادهم، ولزموها في أقوالهم وأعمالهم ـ يعني في الجملة ـ وتركوا غير ما دلت عليه السنة.

و﴿**السنة**﴾ هي الطريقة التي كان عليها رسول الله ﷺ وأصحابه المنتخبون الخيرة ومن سار على نهجهم.

والسنة في الاصطلاح: هي ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو وصف[١]. والمراد هنا: ما كان عليه النبي ﷺ من الأقوال والأعمال والتقريرات، فهذا يُنسب إليه أهل السنة بهذا الاعتبار، فيقال: هم أهل السنة، يعني: هم أهل اتباع أقوال النبي ﷺ، وأهل اتباع أفعاله، وأهل اتباع تقريراته ﷺ.

وهذا اللفظ ﴿**أَهْلِ السُّنَّةِ**﴾ يُطلق باعتبارين:

الأول: يُطلق ويراد به من خالف الشيعة[٢] والرافضة وفرقهم وما

---

(١) انظر: أصول السرخسي (١/ ١١٣)، وإرشاد الفحول (ص٦٧)، وفتح المغيث للسخاوي (١/ ٢٥)، وتدريب الراوي للسيوطي (١/ ٤١).

(٢) «**الشيعة**»: هم الذين شايعوا عليًا رضي الله عنه على الخصوص وقالوا بإمامته وخلافته نصًا ووصية، إما جليًا وإما خفيًا، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، =

تفرع منهم، فيدخل في هذا الإطلاق أهل الأثر ـ أهل الحديث ـ ويدخل فيه الأشاعرة، ويدخل فيه الماتريدية، ويدخل فيه كل من خالف الرافضة، فيدخل فيه الذين عندهم نوع احتجاج بالحديث، ويخرج الرافضة والشيعة والخوارج والمعتزلة ونحو ذلك، هذا باعتبار مقابلة هذا اللفظ بأهل التشيع، فيقال: السنة والشيعة، وأهل السنة وأهل التشيع.

الثاني: يُطلق ويراد به أهل اتباع النبي ﷺ في الأقوال والأفعال والتقريرات، الذين لا يقدمون شيئًا من العقول على سنة النبي ﷺ، سواء في الإخبار أو في الأحكام أو في السلوك والأخلاق، وهذا الذي يُعنى به هذه الطائفة، وهم طائفة أهل الأثر، طائفة أهل السنة والجماعة، طائفة أهل الحديث، الذين تميزوا بهذا الاعتقاد، وهم الفرقة الناجية والطائفة المنصورة إلى قيام الساعة.

فتلخص إذًا أن هذا اللفظ، وهو ﴿**أَهْلِ السُّنَّةِ**﴾ دون أن تُعطف ﴿**الْجَمَاعَةِ**﴾ على السنة، يُطلق بأحد هذين الاعتبارين: قد يطلق ويراد به ما عدا الرافضة، وقد يطلق ـ وهو الأصل ـ ويراد به من لازم السنة، على ما سبق تفصيله.

وأما **قوله**: ﴿**وَالْجَمَاعَةِ**﴾ فإن هذا اللفظ استعمله طائفة من أئمة

= وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده، وهم ثلاث طوائف:

الأولى: الغالية، وإنما سموا الغالية لأنهم غلوا في علي رضي الله عنه وقالوا فيه قولًا عظيمًا، وهم خمس عشرة فرقة.

الثانية: الروافض، وقد سبق التعريف بهم (ص١١).

الثالثة: الزيدية، وانما سموا زيدية لتمسكهم بقول زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، فقد كان يفضل علي بن أبي طالب على سائر أصحاب رسول الله ﷺ، ويتولى أبا بكر وعمر، ويرى الخروج على أئمة الجور، وهم ست فرق. انظر: مقالات الإسلاميين (ص٥ وما بعدها)، والملل والنحل (ص١٤٦)، والتعريفات (ص١٧١).

السنة المتقدمين من طبقة مشايخ الإمام أحمد وطبقته ومن بعدهم، وقد جاء في الأحاديث الصحيحة أن النبي ﷺ استعمل لفظ ﴿**الْجَمَاعَةِ**﴾، فمنها أنه ﷺ ذكر الفرقة الناجية في حديث الافتراق المشهور، حيث قال بعدما ساق الافتراق: «**كُلُّهَا في النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً وَهِيَ الْجَمَاعَةُ**»، وفي لفظ آخر قال: «**كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً**» ـ قَالُوا: مَنْ هِيَ يَا رَسُولَ اللهِ؟ ـ قال: «**مَنْ كَانَ عَلَى مِثْلِ مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي**»، وفي رواية أخرى زاد لفظ: «**الْيَوْمَ**» بقوله: «**مَنْ كَانَ عَلَى مِثْلِ مَا أَنَا عَلَيْهِ الْيَوْمَ وَأَصْحَابِي**»[١].

وقد جاء الحث على التمسك بالجماعة ولزومها في أحاديث كثيرة، والآيات التي فيها النهي عن التفرق فيها الأمر بلزوم الجماعة بالمفهوم، وقد جاء في الحديث الصحيح أن النبي ﷺ قال: «**الْجَمَاعَةُ رَحْمَةٌ، وَالْفُرْقَةُ عَذَابٌ**»[٢]، والنصوص في ذكر الجماعة كثيرة، وفي الحث عليها والحض على لزومها، والتحذير من مخالفة الجماعة. وقد اختلف أهل العلم من المتقدمين، في معنى الجماعة وتفسير الجماعة على أقوال:

القول الأول: أن ﴿**الجماعة**﴾ هم السواد الأعظم، وهذا التفسير

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ من طريق عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما: الترمذي (٢٦٤١)، والحاكم (١/ ١٢٨)، والآجري في الشريعة (ص١٥، ١٦)، والمروزي في السنة (ص٣٠)، واللالكائي في اعتقاد أهل السنة (١/ ١١٢). وصححه البغوي في شرح السنة (١/ ٢١٣)، وابن بطة في الإبانة (١/ ٣٦٨ ـ ٣٧٠)، وابن وضاح في البدع (ص٨٤)، ومدار الحديث بهذه الزيادة على عبد الرحمن بن زياد بن أنعم الأفريقي، وهو ضعيف. انظر: ميزان الاعتدال (٢/ ٥٦١)، والضعفاء للعقيلي (٢/ ٣٣٢)، والكامل في ضعفاء الرجال (٤/ ٢٧٩).

(٢) أخرجه عبد الله بن الإمام أحمد في زوائد المسند (٤/ ٢٧٨)، والشهاب القضاعي في مسنده (١/ ٤٣)، وابن أبي عاصم في السنة (١/ ٤٤)، وابن أبي الدنيا في كتابه الشكر (ص٢٥) من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنه. وقال المنذري: «إسناده لا بأس به». انظر: صحيح الترغيب والترهيب (١/ ٥٧٣).

منقول عن ابن مسعود الهذلي الصحابي المعروف، وأبو مسعود الأنصاري البدري رضي الله عنهما ساق عنهما ذلك جمعٌ منهم: اللالكائي[١] في كتابه: «**شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**»، قال: «**إِنَّ الْجَمَاعَةَ هِيَ السَّوَادُ الأَعْظَمُ**»[٢].

وقد جاء في بعض الأحاديث، وفي إسنادها من لا يحتج به أنه قال ﷺ: «**عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الأَعْظَمِ**»[٣]، فأخذوا أن الجماعة هي السواد الأعظم، ويعنون بذلك السواد الأعظم في وقتهما، وذلك بأنه في آخر وقت ابن مسعود رضي الله عنه بدأ ظهور الذين ينقمون على عثمان رضي الله عنه من الخوارج ومن شابههم، وحثوا على لزوم السواد الأعظم، وهو سواد عامة صحابة رسول الله ﷺ.

القول الثاني: أن ﴿**الجماعة**﴾ هم جماعة أهل العلم والسنة والأثر والحديث، سواء أ كانوا من أهل الحديث تعلمًا وتعليمًا، أم كانوا من أهل الفقه تعلمًا وتعليمًا، أم أهل اللغة تعلمًا وتعليمًا، فالجماعة هم أهل العلم والفقه والحديث والأثر، وهذا القول هو مجموع أقوال عدد من

---

(١) هو هبة الله بن الحسن بن منصور الرازي وهو طبري الأصل أحد تلامذة الشيخ أبي حامد الإسفراييني، اعتنى بالحديث فصنف فيه أشياء كثيرة ولكن عاجلته المنية قبل أن تشتهر كتبه، توفي سنة ثمان عشرة وأربعمائة.
انظر: تاريخ بغداد (١٤/ ٧٠)، وسير أعلام النبلاء (١٧/ ٤١٩)، والوافي بالوفيات (٢٧/ ١٥٤)، والبداية والنهاية (١٢/ ٢٤)، وطبقات الشافعية (٢/ ١٩٧).
وكتابه «**أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**» مطبوع ومتداول، طبعته دار طيبة للنشر والتوزيع بالرياض في أربعة مجلدات.

(٢) انظر: اعتقاد أهل السنة (١/ ١٠٨ ـ ١١٠)، وفتح الباري (١٣/ ٣٧).

(٣) أخرجه ابن ماجه (٣٩٥٠)، وعبد بن حميد في مسنده (ص٣٧٦)، والطبراني في مسند الشاميين (٣/ ١٩٦)، واللالكائي في اعتقاد أهل السنة (١/ ١٠٥)، والديلمي في الفردوس (١/ ٤١١) من حديث أنس رضي الله عنه.

الأئمة حيث قالوا: إن الجماعة وإن الفرقة الناجية هم أهل الحديث.

كما ذكر ذلك الإمام أحمد بقوله: «**إِنْ لَمْ يَكُونُوا أَهْلَ الْحَدِيثِ فَلَا أَدْرِي مَنْ هُمْ**»[(١)]، وذكر ذلك أيضًا، عبد الله بن المبارك[(٢)]، ويزيد بن هارون[(٣)]، وجماعة من أهل العلم.

وقال آخرون: هم أهل العلم. كما ذكره البخاري[(٤)].

خلاصة هذا القول: أن الجماعة هم أهل العلم، وأهل الحديث، وأهل الأثر، ساق تلك الأقوال الخطيب البغدادي[(٥)] في كتابه «**شرف**

---

(١) راجع (ص٥٦).

(٢) هو الإمام أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي، مولى بني حنظلة من أهل مرو، كان مولده بها سنة ثماني عشرة ومائة، ومات في شهر رمضان منصرفًا من طرسوس سنة إحدى وثمانين ومائة، طلب العلم وهو ابن بضع عشرة سنة، ورحل سنة إحدى وأربعين ومائة، ولقي التابعين، وأكثر الترحال والتطواف إلى الغاية في طلب العلم والجهاد والحج والتجارة. انظر: الطبقات الكبرى (٥/ ٤٩٧)، والوافي بالوفيات (١٧/ ٢٢٥)، وسير أعلام النبلاء (٨/ ٣٧٨، ٣٧٩).

(٣) هو يزيد بن هارون بن زاذي بن ثابت أبو خالد السلمي مولاهم، من أهل واسط، ولد سنة ثمان عشرة ومائة، قال على بن المديني: «ما رأيت رجلًا قط أحفظ من يزيد بن هارون»، وقال الذهبي: «كان رأسًا في العلم والعمل، ثقة حجة كبير الشأن»اهتوفي سنة ست ومائتين. انظر: الطبقات الكبرى (٧/ ٣١٤)، وتاريخ بغداد (١٤/ ٣٣٧)، وسير أعلام النبلاء (٩/ ٣٥٨)، والعبر (١/ ٣٥٠)، وشذرات الذهب (٢/ ١٦).

(٤) راجع (ص٥٦).

(٥) هو أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي أبو بكر الخطيب البغدادي، أحد مشاهير الحفاظ، وصاحب تاريخ بغداد وغيره من المصنفات العديدة المفيدة، منها: كتاب الكفاية، والجامع، وشرف أصحاب الحديث، واقتضاء العلم للعمل، والفقيه والمتفقه، وغير ذلك، ولد سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة، وتوفي سنة ثلاث وستين وأربعمائة. انظر: تاريخ دمشق (٥/ ٣١)، والبداية =

أصحاب الحديث» بأسانيدها إلى من قالها[1].

وهذا الذي اشتهر عند العلماء ـ بل عُدّ إجماعًا ـ أن المعني بالجماعة وبالفرقة الناجية هم أهل الحديث والأثر ـ يعني: في زمن الإمام أحمد ومن قاربه ـ لأنهم هم الذين نفوا عن دين الله تحريف الغالين وانتحال المبطلين، وهم الذين نصروا السنة، ونصروا العقيدة الحقة وبينوها، وردوا على من خالفها، وأعلنوا عليه النكير من كل جهة.

القول الثالث: أن الجماعة هم أصحاب رسول الله ﷺ، وهذا القول منسوب إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز الأموي رضي الله عنه، وهذا القول دليله واضح، وهو أن النبي ﷺ قال في بعض ألفاظ حديث الافتراق: «**هِيَ الْجَمَاعَةُ**»، وقال في ألفاظ أخر: «**مَنْ كَانَ عَلَى مِثْلِ مَا أَنَا عَلَيْهِ الْيَومَ وَأَصْحَابِي**»[2]، معنى ذلك أن الجماعة هي الصحابة.

القول الرابع: وهو قول نذكره لكن لا دليل عليه ـ: أن الجماعة هي أمة الإسلام عامة. لكن هذا باطل؛ لأنه يناقض حديث الافتراق، فإن حديث الافتراق يبين أن أمة الإسلام ـ يعني: أمة الإجابة ـ تفترق إلى ثلاث وسبعين فرقة، وتفسير الجماعة بأنها أمة الإسلام يناقض الحديث مناقضة واضحة صريحة.

القول الأخير: أن الجماعة يراد بها عصبة المؤمنين الذين يجتمعون على الإمام الحق، فيدينون له بالسمع والطاعة، ويعقدون له البيعة الشرعية

= والنهاية (١٠١/١٢)، وطبقات الشافعية الكبرى (٢٩/٤)، وشذرات الذهب (٣١١/٣).

(١) انظر: المحدث الفاصل للرامهرمزي (ص١٨٠) وشرف أصحاب الحديث للخطيب البغدادي (ص٢٥ ـ ٢٧).

(٢) حديث الافتراق سبق تخريجه (ص٥٤).

واختار هذا القول ابن جرير الطبري رَحِمَهُ اللَّهُ، وجماعة كثيرون من أهل العلم، قالوا: لأنه بهذا يحصل الاجتماع والائتلاف إذا كان على إمام حق[١].

إذا كان كذلك فهذه الأقوال، متباينة ولكن في تحديد من هم أهل السنة والجماعة نحتاج إلى أن نعلم هذه الأوصاف التي ذُكرت في هذه الأقوال، وتحقيق المقام أن الأقوال الثلاثة الأول وهي: القول بأن الجماعة هم السواد الأعظم، أو أن الجماعة هم أهل الحديث والأثر، أو أن الجماعة هم صحابة رسول الله ﷺ، هذه الأقوال متقاربة، وهي من اختلاف التنوع، لأن الجماعة الذين هم السواد الأعظم كما فسرها أبو مسعود البدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يعنون بها صحابة رسول الله ﷺ.

وفسر أكثر أهل العلم الجماعة بأنهم أهل العلم والأثر والحديث؛ لأنهم تمسكوا بما كانت عليه الجماعة قبل أن تفسد، والجماعة المراد بها أصحاب رسول الله ﷺ.

فتحصل إذًا أن هذه الأقوال الثلاثة ترجع إلى معنى واحد، وأن أهل السنة والجماعة هم الذين تابعوا صحابة رسول الله ﷺ، وتابعوا أهل العلم والحديث والأثر في أمورهم.

أما قول ابن جرير الطبري رَحِمَهُ اللَّهُ فهذا صحيح، وهو أن الجماعة هم عصبة المؤمنين الذين اجتمعوا على الإمام الحق، وتبيان ذلك مما يبين حصيلة هذا الكلام ويقرره أتم وأوضح تقرير أن الجماعة مقابلة للفرقة، والافتراق يقابله الاجتماع، وقد ذكر الخطابي رَحِمَهُ اللَّهُ[٢] في كتابه: «**العزلة**»

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٤/ ٣٢)، والعزلة للخطابي (ص٥، ٦).

(٢) هو أبو سليمان الخطابي حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب البستي الفقيه الأديب، صاحب معالم السنن، وغريب الحديث، والغنية عن الكلام، وشرح الأسماء الحسنى وغير ذلك، توفي ببست في ربيع الآخر سنة ثمان وثمانين وثلاثمائة.

=

كلمة فائقة فيها تحرير هذا المقام، قال: «**الفرقة فرقتان: فرقة الآراء والأديان، وفرقة الأشخاص والأبدان، والجماعة جماعتان: جماعة هي الأئمة والأمراء، وجماعة هي العامة والدهماء، فأما الافتراق في الآراء والأديان فإنه محظور في العقول، محرم في قضايا الأصول؛ لأنه داعية الضلال، وسبب التعطيل والإهمال..**»[١] إلى آخر كلامه رَحِمَهُ اللَّهُ، وهذا كلام دقيق متين.

نأخذ من هذا أنه لفهم معنى الجماعة فهمًا دقيقًا، فإنه ينبغي على هذا فهم معنى أهل السنة والجماعة حتى لا يدخل فيهم ما ليس منهم.

وتحريره أن الجماعة تطلق باعتبارين:

الأول: جماعة باعتبار الآراء والأديان، فإذا نظرت إلى هذا المعنى في الاجتماع فإنه مأمور به. والاجتماع على الآراء والأديان، وعلى الأقوال في الدين، وعلى الأحكام، وعلى العقائد، وعلى المنهج، ونحو ذلك، لابد أن يكون له مرجع، ومرجعه في فهم نصوص الكتاب والسنة هم صحابة رسول الله ﷺ، وبهذا يلتقي هذا الفهم مع أقوال أهل العلم الذين قالوا: إن الجماعة هم صحابة رسول الله ﷺ.

وبهذا يلتقي هذا الفهم مع أقوال أهل العلم الذين قالوا إن الجماعة هم صحابة رسول الله ﷺ.

وعلى هذا فالذين أخذوا بما قالته الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، وما بينته الصحابة من أحكام الشرع الخبرية ـ يعني: من العقائد ـ فإنهم على الحق الذي لم يكن مع الفرق التي فارقت الجماعة، وهؤلاء الذين هم مع صحابة رسول الله ﷺ، هم مع السواد الأعظم قبل أن يفسد، ومعلوم أنه لا يحتج

= انظر: الوافي بالوفيات (٧/ ٢٠٧)، والعبر (٣/ ٤١)، وسير أعلام النبلاء (١٧/ ٢٣)، وشذرات الذهب (٣/ ١٢٧).

(١) انظر: العزلة (ص٥، ٦).

بالسواد الأعظم في كل حال، وإنما السواد الأعظم الذي يُحتج به هو السواد الأعظم لصحابة رسول الله ﷺ.

وهذه مسألة في غاية الأهمية؛ إذ الاحتجاج بالسواد الأعظم إنما يُراد به السواد الأعظم للمهتدين وهم صحابة رسول الله ﷺ ومن تابعهم في أمور الدين، فهناك إذًا قولان رجعا إلى هذا المعنى.

كذلك من قال بأن، الجماعة هم أهل العلم، والحديث، والأثر، ومن سار على نهجهم من الفقهاء، وأهل اللغة، ونحو ذلك، فهؤلاء إنما أخذوا بأقوال الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ، وساروا على ما قرروه، فإذًا هم مع الجماعة قبل أن تفسد الجماعة، ومع السواد الأعظم قبل أن يتفرق الناس عنه.

وقد جاء عن نعيم بن حماد[1] أنه قال: «**إذا فسدت الجماعة فعليك بما كانت عليه الجماعة قبل أن تفسد، وإن كنت وحدك فإنك أنت الجماعة حينئذٍ**»[2]، وهذا يُراد به ما كان عليه صحابة رسول الله ﷺ، قبل أن يفسد الناس؛ لأنه حصلت فتن وحصلت في الناس أمور منكرة وافتراق في الدين، فكيف تضبط هذه المسألة، وهي أعظم المسائل التي هي مسألة الاعتقاد وما يجب اعتقاده، وما يُنتهج في الحياة؟

---

(١) هو نعيم بن حماد بن معاوية أبو عبد الله الخزاعي المروزي، حبس بسامر بسبب محنة القرآن حتى مات سنة ثمان وعشرين ومائتين، وأوصى أن يدفن في قيوده، قال الإمام أحمد: «أول من عرفناه يكتب المسند نعيم ابن حماد». اهـ. وقال الذهبي: «نعيم من كبار أوعية العلم لكنه لا تركن النفس إلى رواياته». اهـ.
انظر: تاريخ بغداد (١٣/ ٣٠٦)، وتاريخ دمشق (٦٢/ ١٤٩)، والوافي بالوفيات (٢٧/ ٩٨)، وسير أعلام النبلاء (١٠/ ٥٩٥)، وطبقات الحفاظ للسيوطي (ص١٨٤).

(٢) أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق (٤٦/ ٤٠٩)، والمزي في تهذيب الكمال (٢٢/ ٢٦٥)، والمناوي في فيض القدير (٤/ ٩٩).
وانظر: الباعث على إنكار البدع (ص٢٢)، والدرر السنية (٨/ ٣٤).

قال أهل العلم: إن الجماعة ـ يعني: التي من تمسك بها فهو على الجماعة، ومن حاد عنها فهو من أهل الفرقة ـ هم صحابة رسول الله ﷺ. وهذا ظاهر.

الثاني: اجتماع في الأبدان والأشخاص، وهذا هو الذي فهمه ابن جرير الطبري رَحِمَهُ اللَّهُ ولا شك أن هذا مأمور به في نصوص كثيرة، فقد أمر النبي ﷺ بلزوم الجماعة، والاجتماع على الإمام، وعدم التفرق عليه، وترك الخروج عليه، والبعد عن الفتن التي تفرق المؤمنين، وهذا مما تميز به صحابة رسول الله ﷺ، وتميز به أهل السنة في كل عصر، فنظر ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ في هذا المعنى إلى ما فعله الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ مع ما حصل من المأمون والمعتصم والواثق؛ فإنه لم ينزع يدًا من طاعة؛ لأنه رأى أن الاجتماع إنما يحصل بذلك، فأخذ بما جاء في النصوص في هذا المعنى، وهكذا أهل السنة والجماعة هم على هذين الأمرين.

فإذًا تحصل أن معنى الجماعة وإن تعددت الأقوال فيها؛ فإن هذه الأقوال كاختلاف التنوع؛ لأن جميعها صحيح دلت عليه نصوص الشرع، فباجتماع هذه الأقوال يحصل لنا المعنى الصحيح لأهل السنة والجماعة. وقد غلط من غلط في معنى أهل السنة والجماعة، فأدخل في أهل السنة والجماعة بعض الفرق الضالة؛ كالأشاعرة، والماتريدية، ومن أمثال من غلط من المتقدمين السفاريني[1] في شرحه «**لوامع الأنوار البهية**»، فقال:

---

(١) هو الإمام المحدث البارع أبو عبد الله محمد بن أحمد بن سالم السفاريني النابلسي الحنبلي، ولد سنة ألف ومائة وأربع عشرة وتوفي سنة ثمان وثمانين ومائة وألف، ومن مؤلفاته شرح عمدة الأحكام، وشرح ثلاثيات أحمد، وشرح نونية الصرصري، وشرح حائية ابن أبي داود، وغذاء الألباب في شرح منظومة الأداب، وشرح الدرة المضية في اعتقاد الفرقة الأثرية وغيرها، انظر عجائب الآثار للجبرتي (١/ ٤٧٠)، ومقدمة الجزء الأول من لوامع الأنوار البهية.

«**اعلم أن أهل السنة والجماعة ثلاث طوائف: أهل الحديث والأثر، والأشاعرة، والماتريدية**»[١]. وعلى هذا الكلام فإن الأشعرية والماتريدية وأهل الأثر جميعًا من الجماعة، وهذا باطل؛ لأن أهل الأثر هم الذين تمسكوا بما كانت عليه الجماعة، وأما الأشاعرة والماتريدية فهم يقولون قولتهم المشهورة: «**إِنَّ طَرِيقَةَ السَّلَفِ أَسْلَمُ، وَطَرِيقَةَ الْخَلَفِ أَعْلَمُ وَأَحْكَمُ**»[٢]، وهذا لاشك أن فيه افتراء وفرقة وخلافًا واختلافًا عما كانت عليه الجماعة قبل أن يَذِرَ مخيم الابتداع في هذه الأمة.

فإذًا هذا الكلام غلط على أهل السنة والجماعة، ولم يقل به أحد من أئمة أهل السنة والجماعة، فأهل السنة والجماعة فرقة واحدة، وطائفة واحدة لا غير، وهم الذين يعتقدون هذا الاعتقاد الذي سيبينه شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في هذه الرسالة.

وإذًا تبين أن من لم يكن على هذه الجماعة، فإنه على الفرقة والضلال والاختلاف، فهذا يبين أهمية العناية بهذه الرسالة التي تشرح اعتقاد أهل السنة والجماعة قبل أن يخالفها المخالفون، وقبل أن يكثر الفساد والاختلاف في هذه الأبواب، ليتبين وجوب التزام طريقتهم ونهجهم في هذه الأمور التي سيبينها شيخ الإسلام في هذه الرسالة العظيمة، وكل ما سيأتي في هذه الرسالة هو تفصيل لاعتقاد أهل السنة والجماعة مع شيء من الاقتضاب يناسب هذه الرسالة.

---

(١) انظر: لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية في شرح الدرة المضية (١/ ٧٣).

(٢) انظر في بيان هذه المقالة وبطلانها: مجموع الفتاوى (٤/ ١٥٧)، ودرء التعارض (٥/ ٣٧٨)، والصواعق المرسلة (٣/ ١١٣٣)، وفتح الباري (١٣/ ٣٥٢)، والتحف في مذاهب السلف للشوكاني (ص٥٩)، وآيات الأسماء والصفات للشيخ محمد الأمين الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ (ص٤٦).

وَهُوَ الإيمانُ بِاللهِ، وَمَلاَئِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ، والإِيمَانُ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ.

الشَّرح

قد شرحنا مقدمة هذه الرسالة الوجيزة في ألفاظها، الكبيرة في معانيها، وقد ذكر رَحِمَهُ اللَّهُ أن هذا الاعتقاد الذي سيأتي في هذه الرسالة مفصلًا هو اعتقاد الفرقة الناجية، وهو اعتقاد الطائفة المنصورة، وهو اعتقاد أهل السنة والجماعة.

وقال هنا في بيان هذا الاعتقاد: ﴿**وَهُوَ الإيمانُ بِاللهِ، وَمَلاَئِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ، والإِيمَانُ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ**﴾، اعتقاد أهل السنة والجماعة مبني على هذه الأركان التي بينها الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ في هذه الكلمات، وهذه الكلمات هي أركان الإيمان التي جاء الأمر بها في الآيات والأحاديث الصحيحة، قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [البقرة: ١٧٧] فذكر في هذه الآية هذه الخمسة، وقال عَزَّوَجَلَّ في آخر السورة نفسها: ﴿كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، وقال عَزَّوَجَلَّ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩].

وقد جاءت هذه الستة في حديث جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ الذي في الصحيح، من حديث عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: «**قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الإِيمَانِ. قَالَ «أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ**



خَيْرِهِ وَشَرِّهِ»[١] هذه الأركان الستة هي أركان الإيمان[٢].

والإيمان إذا قُرن بالإسلام فيُعنى به الاعتقاد الباطن[٣]، وهذه الرسالة فيها ذكر الاعتقاد ـ اعتقاد أهل السنة والجماعة ـ فتحصل أن الإسلام يعنى به الأمور الظاهرة، والإيمان يعنى به الأمور الباطنة؛ أمور اعتقاد القلب، وهو مبني على أركان ستة:

الأول: الإيمان بالله.

الثاني: الإيمان بالملائكة.

الثالث: الإيمان بالكتب.

الرابع: الإيمان بالرسل.

الخامس: الإيمان بالبعث بعد الموت، أي: الإيمان باليوم الآخر.

السادس: الإيمان بالقدر خيره وشره من الله تعالى.

---

(١) أخرجه مسلم في أول كتاب الإيمان (٨).

(٢) قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في نونيته:

فَالرُّسلُ مُتَّفِقُونَ قَطعًا فِي أصُو ... لِ الدِّينِ دُونَ شَرَائِعِ الإِيمَانِ
كُلٌّ لَهُ شَرعٌ وَمِنهَاجٌ وَذَا ... في الأمرِ لَا التَّوحِيدِ فافهَم ذَانِ

إلى أن قال:

وَكَذَاكَ نَقطَعُ أنهُم أيضًا دَعَوا ... للخَمسِ وهيَ قَواعِدُ الإِيمَانِ
إيمَانُنَا بالله ثُمَّ بِرُسلِهِ ... وَبِكُتبِهِ وَقِيَامَةِ الأبدَانِ
وَبِجُندِهِ وَهُم المَلَائِكَةُ الأولَى ... هُم رُسلُهُ لمَصَالِحِ الأكوَانِ
هَذِي أصُولُ الدِّين حَقًّا لَا أصُو ... لُ الخَمسِ للقَاضِي هُوَ الهَمَذَانِي

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (١/ ٤٣٤، ٤٣٥).

(٣) انظر: كتاب الإيمان الكبير لشيخ الإسلام ابن تيمية من مجموع الفتاوى (٧/ ٢٥٩)، وفتح الباري (١/ ١١٥)، وعمدة القاري (١/ ١٩٦).

فما هو معنى الإيمان؟

الإيمان له معنى في اللغة، وله معنى في الشرع؛ لأنه من الألفاظ التي نقلت من معناها اللغوي إلى معنى شرعي، مثل: الصلاة، والزكاة، ونحو ذلك.

فأما معناه في اللغة(١): فهو التصديق أو التصديق الجازم؛ كما قال الله ﷻ مخبرًا عن قول إخوة يوسف لأبيهم: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا وَلَوۡ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾ [يوسف: ١٧]، يعني: ما أنت بمصدقنا ولو كنا صادقين، فالإيمان في اللغة: هو التصديق، آمن لفلان يعني صدقه، آمنت لكلامك يعني صدقت لكلامك حيث إنه لا ريب عندي فيما تقول.

وأما معناه في الشرع: فهو قول وعمل، قول القلب وعمل القلب، وقول الجوارح وعمل الجوارح، فالإيمان في الشرع فيه زيادة على معناه اللغوي أنه له موارد ـ القلب والجوارح ـ فهو «**قول وعمل**».

حصر هذا أهل العلم بقولهم: «**إن الإيمان في الشرع هو: القول باللسان**» يعني: شهادة التوحيد «**والاعتقاد بالجنان**» الاعتقاد المفصل الذي سيأتي بيانه «**والعمل بالجوارح والأركان**»(٢)، فهذا هو معنى الإيمان في النصوص، وهو المراد بالإيمان عند أهل السنة والجماعة.

فمعتقد أهل السنة والجماعة في الإيمان ما جمع خمسة أمور، هي:

الأول: قول القلب وهو اعتقاد القلب، واعتقادات القلب هي أقواله؛ لأنه يحدث بها نفسه ويقولها في قلبه، فأقوال القلب هي

---

(١) انظر: لسان العرب (١٢/ ٢٩٤)، (١٣/ ٢٣)، والتعريفات للجرجاني (ص٦٠).

(٢) انظر: العقيدة لأحمد بن حنبل (ص١١٧)، ولمعة الاعتقاد (ص٢٣)، ومجموع الفتاوى (٧/ ٥٠٥)، واجتماع الجيوش الإسلامية (ص٨٤).

الاعتقادات، وستأتي مفصلة في هذا الكتاب ـ إن شاء الله ـ.

الثاني: قول اللسان بالشهادة لله بالتوحيد، فيقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله ﷺ.

الثالث: عمل القلب، وأوله نيته وإخلاصه، وأنواع أعمال القلوب من التوكل والرجاء والرهبة والخوف والمحبة والإنابة والخشية، ونحو ذلك.

الرابع: عمل الجوارح والأركان بأنواع الأعمال مثل: الصلاة، والزكاة والجهاد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ونحو ذلك من الأعمال

الخامس: أن الإيمان يزيد بطاعة الرحمن، وينقص بمعصية الرحمن وطاعة الشيطان.

فهذه خمسة أمور تميز بكل واحد منها أهل السنة والجماعة عمن خالفهم في هذا الأصل، فمن قال من السلف: «**إن الإيمان قول وعمل**»، فهو يعني به هذه الأمور الخمسة، أما زيادته ونقصانه فقد دلت عليها الأدلة الكثيرة؛ كقوله ﷻ: ﴿لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْۗ﴾ [الفتح: ٤]، وقوله: ﴿فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [التوبة: ١٢٤].

فإذًا صار عندنا مسمى للإيمان غير ما تدل عليه اللغة في الإيمان؛ وذلك أن الإيمان في اللغة أصله التصديق الجازم، وقال بعض أهل العلم: إن أصله من الأمن؛ لأن من صدَّق جازمًا فإنه يأمن غائلة التكذيب[1].

وفي الاصطلاح عند أهل السنة والجماعة: هو ما فسروه بالأمور الخمسة.

---

(١) انظر: النهاية في غريب الحديث (١/ ٦٩)، وشرح الطحاوية (ص٣٨٠ وما بعدها).

وفي القرآن أتى الإيمان بالمعنى اللغوي وبالمعنى الشرعي، وقد فرَّق بين مجيء هذا وهذا في القرآن بعضُ أهل العلم بقوله: إنّ غالب ما جاء فيه الإيمان بالمعنى اللغوي فإنه يُعدى باللام، وما جاء فيه بالمعنى الشرعي فإنه يُعدى فيه بالباء.

أما القسم الأول: وهو الإيمان اللغوي الذي عُدي باللام، مثل قول الله ﷻ: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧]، فلمّا قال: ﴿بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا﴾ فعدّى الإيمان باللام علمنا أن الإيمان هنا بالمعنى اللغوي. تقول: آمنت لك: يعني: صدَّقتك تصديقًا لازمًا؛ وكما قال ﷻ: ﴿فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٞۘ﴾ [العنكبوت: ٢٦] يعني: صدَّق به تصديقًا لازمًا.

أما القسم الثاني: وهو الإيمان الشرعي، فإنه يُعدى بالباء، مثل قول الله ﷻ: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، وقوله: ﴿فَإِنۡ ءَامَنُواْ بِمِثۡلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ﴾ [البقرة: ١٣٧]، فهذا إيمان شرعي خاص.

وزيادة الإيمان ونقصانه أصل عند أهل السنة والجماعة يخالفون به الخوارج ومن يُكَفِّرون بالذنوب، وينبغي أن يُعلم هنا أن أهل السنة يقولون: «**لا نُكفِّر بذنب**» ويقصدون بذلك لا يُكَفِّرون بعمل المعاصي، أما مباني الإسلام العظام التي هي الصلاة والزكاة والحج ففي تكفير تاركها والعاصي بتركها خلاف مشهور عندهم[1] فقولهم: إن أهل السنة والجماعة يقولون: لا نُكَفِّر بذنب ما لم يستحله بإجماع. يعني المعصية، أما المباني العظام فإن التكفير عندهم الخلاف فيه مشهور، يعني منهم من يُكفِّر بترك مباني الإسلام العظام أو أحد تلك المباني، ومنهم من لا يُكفِّر.

كذلك ينبغي أن يُعلم أن قولنا: العمل داخل في مسمى الإيمان وركن فيه لا يقوم الإيمان إلا به، نعني به جنس العمل وليس أفراد

---

(١) انظر الخلاف في تكفير تارك المباني في مجموع الفتاوى (٧/ ٦٠٩ ـ ٦١١).

العمل؛ لأن المؤمن قد يترك أعمالًا كثيرة صالحة مفروضة عليه ويبقى مؤمنًا، لكنه لا يُسمى مؤمنًا ولا يصح منه إيمان إذا ترك كل العمل، يعني إذا أتى بالشهادتين وقال: أقول ذلك وأعتقده بقلبي، وأترك كل الأعمال بعد ذلك، وأكون مؤمنًا. فالجواب: إن هذا ليس بمؤمن؛ لأن ترك العمل مُسقط لأصل الإيمان، يعني ترك جنس العمل مُسقط للإيمان، فلا يوجد مؤمن عند أهل السنة والجماعة يصح إيمانه إلا ولا بد أن يكون معه مع الشهادتين جنس العمل الصالح، جنس الامتثال للأوامر والاجتناب للنواهي.

كذلك الإيمان مرتبة من مراتب الدين، والإسلام مرتبة من مراتب الدين، والإسلام فُسر بالأعمال الظاهرة؛ كما جاء في المسند أن النبي ﷺ قال: «**الْإِيمَانُ فِي الْقَلْبِ، وَالْإِسْلَامُ عَلَانِيَةً**»[1]، يعني أن الإيمان ترجع إليه العقائد ـ أعمال القلوب ـ وأما الإسلام هو ما ظهر من أعمال الجوارح.

فليُعلم أنه لا يصح إسلام عبد الا ببعض إيمان يصحح إسلامه؛ كما أنه لا يصح إيمانه إلا ببعض إسلام يصحح إيمانه، فلا يُتصور مسلم ليس بمؤمن البتة، ولا مؤمن ليس بمسلم البتة، وقول أهل السنة: إن كل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمنًا. لا يعنون به أن المسلم لا يكون معه

---

(١) رواه أحمد في المسند (٣/ ١٣٥)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٦/ ١٥٧)، وأبو يعلى في مسنده (٥/ ٣٠١)، وقال محققه حسين أسد: «إسناده حسن».اهـ. وفي إسناده علي بن مسعدة الباهلي، قال فيه البخاري: فيه نظر. وقال ابن عدي: أحاديثه غير محفوظة. وقال أبو حاتم: لا بأس به. وقال ابن معين: صالح. ووثقه الطيالسي. وقال الذهبي: فيه ضعف. وقال ابن حجر: صدوق له أوهام. انظر في ترجمته: التاريخ الكبير (٦/ ٢٩٤)، والضعفاء للعقيلي (٣/ ٢٥٠)، والكامل لابن عدي (٥/ ١٨٥٠)، والكاشف للذهبي (٢/ ٤٧).

شيء من الإيمان أصلًا، بل لابد أن يكون معه مُطلق الإيمان الذي به يصح إسلامه، كما أن المؤمن لابد أن يكون معه مُطلق الإسلام الذي به يصح إيمانه ـ ونعني بمُطلق الإسلام جنس العمل ـ فبهذا يتفق ما ذكروه في تعريف الإيمان، وما أصلوه من أن كل مؤمن مسلم دون العكس.

فإذًا هاهنا ـ كما يقول أهل العلم عند أهل السنة والجماعة ـ خمس نونات:

النون الأولى: أن الإيمان قول اللسان، هذه النون الأولى يعني اللسان.

الثانية: أنه اعتقاد الجنان.

الثالثة: أنه عمل بالأركان.

الرابعة: أنه يزيد بطاعة الرحمن.

والخامسة: أنه ينقص بطاعة الشيطان وبمعصية الرحمن.

والإيمان متفاضل، كلما عمل العبد طاعة زاد إيمانه، وكلما عمل العبد معصية نقص إيمانه، فبقدر المعصية ينقص الإيمان، وبقدر إيمانه ومتابعته وإحداثه للطاعات يزيد إيمانه، سواء كانت طاعات القلوب من الاعتقادات والأعمال، أو طاعات الجوارح من الأعمال الصالحات، فإن الإيمان يزداد بذلك، فإذا عمل معصية نقص الإيمان.

كذلك الناس في أصل الإيمان ليسوا سواء بل مختلفون، فإيمان أبي بكر ليس كإيمان سائر الصحابة؛ ولهذا قال شعبة أبو بكر بن عياش القارئ المعروف[1]: «**مَا سَبَقَهُمْ أَبُو بَكْرٍ بِكَثْرَةِ صَلَاةٍ وَلَا صِيَامٍ، وَإِنَّمَا بِشَيْءٍ وَقَرَ**

(١) هو الإمام أبو بكر بن عياش بن سالم الأسدي مولاهم الكوفي، شيخ الكوفة في القراءة والحديث، قال الإمام أحمد: «قد اختلفوا في اسمه، وغلبت عليه كنيته». اهـ.

=

فِي قَلْبِهِ»[١]، وهذا مستقى من بعض الأحاديث أو من بعض الآثار، ومعنى كلامه أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه كان معه من أصل الإيمان ما ليس عند غيره، فَيُغَلِّطُ أهلُ السنة من قال: «**إن أهل الإيمان في أصله سواء، وإنما يتفاضلون بعد ذلك في الأعمال**»[٢]، بل هم مختلفون في أصله.

وفهْمُ معتقد أهل السنة والجماعة في الإيمان يمنع من الدخول في الضلالات؛ من التكفير بالمعصية، أو من التكفير بما ليس بمكفر، فلو فهم المسلم معتقد أهل السنة والجماعة في الإيمان حصَّن لسانه وعقله من الدخول في الغلو في التكفير، واتباع الفرق الضالة التي سارعت في باب التكفير فخاضت فيه بغير علم، فكفروا المسلمين، وأدخلوا في الإسلام والإيمان من ليس بمسلم ولا مؤمن.

قال هنا: ﴿**وَهُوَ الإِيمانُ بِاللهِ**﴾، والإيمان بالله يشمل أشياء:

أولًا: أن يؤمن العبد بأن له ربًا موجودًا، وأن المخلوقات لم توجد من عدم، وأن لهذا الملكوت مُوجِد.

الثاني: أن يؤمن بأن هذا الذي له هذا الملك واحد في ربوبيته، لا شريك له في ملكه، يحكم في ملكه بما يشاء، لا معقب لحكمه، ولا راد لأمره، وهذا الذي يُعنى به توحيد الربوبية.

= فقيل: اسمه شعبة، وقيل: محمد، وقيل: اسمه كنيته، وقيل غير ذلك، توفي سنة ثلاث وتسعين ومائة.
انظر: تاريخ بغداد (١٤/ ٣٧١)، والوافي بالوفيات (١٠/ ١٥١)، والعبر (١/ ٣١١)، وشذرات الذهب (١/ ٣٣٤)، وطبقات الحفاظ (ص١١٩).

(١) ذكره العراقي في تخريج الإحياء وقال: رواه الترمذي الحكيم، وقال في النوادر: إنه من قول بكر بن عبد الله المزني. ولم أجده مرفوعًا. انظر: المغني عن حمل الأسفار (١/ ٢٣) وكشف الخفاء للعجلوني (٢/ ٢٤٨).

(٢) كما قال بذلك الإمام الطحاوي، انظر شرح الطحاوية لابن أبي العزّ (ص٣٧٣).

ثالثًا: الإيمان بأن هذا الذي له ملكوت كل شيء وأنه صاحب هذا الملك وحده دونما سواه، الذي ينفذ أمره في هذا الملكوت العظيم، أنه له الأسماء الحسنى والصفات العلى، له النعوت الكاملة، وله الكمال المطلق بجميع الوجوه، الذي ليس فيه نقص من وجه من الوجوه، بل له الكمال في أسمائه، وله الكمال في صفاته، وله الكمال في أفعاله، وله الكمال في حكمه في بريته وفي خلقه، وهذا هو الذي يُعنى به توحيد الأسماء والصفات. ويعتقد مع ذلك أنه في تلك النعوت وتلكم الصفات أنه ليس ثم أحد يماثله فيها ولا يكافئه فيها؛ كما قال ﷻ: ﴿هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا﴾ [مريم: ٦٥] وقال ﷻ: ﴿وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ﴾ [الإخلاص: ٤]، فليس له ﷻ مثيل، ولا كفؤ، ولا نظير، ولا ند، ولا عِدْل، تبارك ربنا وتعالى عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا.

الرابع والأخير ـ وهو المهم الأعظم في الإيمان بالله ـ: الإيمان بأن هذا الرب الذي له الملك وحده دونما سواه، والذي له نعوت الجلال والجمال والكمال على وجه الكمال أنه هو المستحق للعبادة وحده دونما سواه، وأن كل ما سواه لا يستحق شيئًا من العبادة، وأن أنواع العبادة ـ عبادات القلب أو عبادات الجوارح ـ أن المستحق لها قليلها وكثيرها هو الله ﷻ وحده دونما سواه. فمن أتى بهذه الدرجات الأربع فقد أتى بالإيمان بالله الذي هو ركن من أركان الإيمان، ومن ترك الأولى منها فهو ملحد لاشك، يتبع ذلك أنه لا يعتقد شيئًا بعد ذلك، وكذلك من أشرك في الربوبية ولم يعتقد الربوبية الكاملة لله ﷻ وحده فإنه يتبع ذلك، وكذلك من لم يوحد الله ﷻ في العبادة فإنه لا يسمى مؤمنًا بالله ولو كان يعتقد أن الله ﷻ موجود، وأن له الربوبية الكاملة له وحده دونما سواه، وأنه له الأسماء الحسنى والصفات العلى، فإذا لم يوحد الله ﷻ في العبادة في نفسه، أو أقر عدم توحيد الله ﷻ بتصحيحه

لذلك أو بتجويزه له فهو لم يؤمن بالله. أما من أشرك في الأسماء والصفات، فهل ينتفي إيمانه بذلك فيصبح كافرًا؟ **الجواب**: من لم يؤمن بتوحيد الأسماء والصفات ففي حقه تفصيل يأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ في هذه الرسالة، لأنه سيأتي بعد قليل قول شيخ الإسلام: ﴿**وَمِنَ الإيمَانِ بِاللهِ: الإيمَانُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ فِي كِتابِهِ، وَبِمَا وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ ﷺ**﴾، وسيذكر الإيمان بالأسماء والصفات من الكتاب والسنة على وجه التفصيل، فنرجئ تفصيل هذا الحكم إلى موضعه.

إذًا من أنكر توحيد الأسماء والصفات، يعني: من لم يثبت لله عز وجل جميع الأسماء والصفات، أو قال بالتشبيه في بعض المواضع، أو نحو ذلك، فهل يقال: إن هذا ليس بمؤمن بالله؟ الجواب: ثُمَّ تفصيل يأتي في موضعه ـ إن شاء الله تعالى ـ وهو من المهمات؛ لأن من الناس من غلا في هذا الجانب وكَفَّرَ بالإخلال بشيء من أفراد توحيد الأسماء والصفات.

الثاني من أركان الإيمان: الإيمان بالملائكة، فلا يصحّ إيمان العبد الا أن يؤمن بالملائكة، ولفظ الملائكة جمع «**مَلأَك**»، وأصل هذه الكلمة «**مَلأَك**» مقلوبة عن «**مألك**»، والمألك: مصدر ـ يعني بالاعتبار العام ـ أصلها من الألوكة، والألوكة: هي الرسالة، وفِعْلُها أَلَكَ يَأْلُكُ أَلُوكَةً [١]، يعني: أرسل برسالة خاصة وبمهمة خاصة، فإذًا مبنى هذا الاسم على الإرسال، «**فالملائكة**» من لفظها اللغوي معناها: المرسلون برسالة خاصة والقائمون بمهمة خاصة.

كما قال الشاعر أبو ذؤيب[٢]:

---

(١) انظر: مادة: (أ ل ك) في النهاية في غريب الأثر (١/ ٦١)، ولسان العرب (١/ ٥٣٥)، (١٠/ ٣٩٣)، وتاج العروس (٢٧/ ٤٨)، ومادة (لأك) في لسان العرب (١٠/ ٤٨٢).

(٢) هو خويلد بن خالد بن محرز بن زبيد بن أسد بن مخزوم الهذلي، أبو ذؤيب، =

أَلِكْنِي إِلَيْهَا وَخَيْرُ الرَسو ... لِ أَعلَمُهُم بِنَواحِي الخَبَر[(١)]

أي: أرسلني إليها برسالة خاصة.

والملائكة هم الموكلون من الله ﷻ، والمرسلون في تصريف ملكوته، كما قال سبحانه: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ﴾ [السجدة: ١١].

والإيمان بالملائكة مرتبتان: إيمان إجمالي، وإيمان تفصيلي.

المرتبة الأولى: الإيمان الإجمالي، هو المعني بهذا الركن، ومعناه أن يؤمن العبد بأن الملائكة خلق من خلق الله ﷻ، خلقهم من نور؛ كما جاء في حديث عائشة رضي الله عنها الذي رواه مسلم: «**خُلِقَتِ الْمَلَائِكَةُ مِنْ نُورٍ**»[(٢)]، فهُم أرواح مطهرة مكرمة جعلهم الله ﷻ عنده، يعني: أنه جعلهم في السماء، فأصل مقامهم في السماء، وقد يوكلون بأعمال في الأرض فينزلون بأمر الله ﷻ، قال سبحانه وتعالى: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ﴾ [القدر: ٤] وقال: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ﴾ [الشعراء: ١٩٣] يعني: أصل مكانهم في السماء؛ كما أن أصل مكان الجن والإنس في الأرض. فمن اعتقد هذا الإيمان الإجمالي وهو أن الملائكة خلق من خلق الله ﷻ، وأنهم خلق مطهرون لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، وأنهم عبيد لله وليسوا بمعبودين، فقد حقق وأتى بهذا الركن وهذه المرتبة الإجمالية، فمن قال من العوام: أؤمن بأن الملائكة

= شاعر مجيد مخضرم، أدرك الجاهلية والإسلام، قدم المدينة عند وفاة النبي ﷺ فأسلم وحسن إسلامه، وغزا الروم في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ومات ببلاد الروم، وكان أشعر هذيل، وكانت هذيل أشعر أحياء العرب، توفي سنة ست وعشرين. انظر: تاريخ دمشق (١٧/ ٥٣)، والبداية والنهاية (٧/ ٢٢٢)، ومعجم الأدباء (٣/ ٣٠٦)، والإصابة في تمييز الصحابة (٧/ ١٣١).

(١) انظر: طبقات فحول الشعراء (١/ ١٢٣)، والأغاني للأصفهاني (٦/ ٢٧٩)، ومعجم ما استعجم (١/ ٤٢٧).

(٢) أخرجه مسلم (٢٩٦٦).

موجودون وهم عبيد لله ﷻ ولا يُعْبَدُون. فقد حقق هذا الركن.

المرتبة الثانية: الإيمان التفصيلي، وهي الإيمان بكل ما أخبر به الله ﷻ في كتابه، أو أخبر به النبي ﷺ في السنة من أحوال الملائكة وصفاتهم وخلقهم ومميزاتهم، وما وكلوا به، وأنواع المهمات، ونحو ذلك، وهذا إيمان تفصيلي يلزم العبد الإيمان به إذا علم النص في ذلك، فإذا علم النص وجب عليه الإيمان به؛ لأنه أمر غيبي، أما من لم يصل إليه النص فإنه لا يكون ناقضًا لإيمانه بالملائكة إذا كان قد أتى بالإيمان الإجمالي؛ لأن الإيمان التفصيلي يختلف فيه الناس تبعًا للعلم.

فلو سألت عاميًا وقلت له: هل تؤمن بإسرافيل؟ فقال: لا أؤمن بإسرافيل من إسرافيل هذا؟ فهذا لا يُعد كافرًا منكرًا لوجود هذا الملك إلا إذا عُرِّف بالنصوص وعُلِّم بها إعلامًا، فيكون بعد ذلك الجاحد له كافرًا، وهذا مرجعه إلى تكذيب النصوص لا عدم الإيمان بالملائكة؛ لأنه قد يكون مؤمن بجنس الملائكة لكن ليس مؤمنًا بهذا على هذا الوجه، فيكون مكذبًا للنص، فيُعَرَّف ويُعَلَّم، فإن أنكر كفر.

فيمكن أن نقول في جُملة بحث الملائكة: الملائكة من حيث خَلْقِهم خلق عظيم، يعني: في الصفة، وأنهم خُلقوا من نور، فلا يراهم الإنسان بعينه المجردة، لكن إن كُشف عنه الغطاء رأى؛ كما قال ﷻ: ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [قٓ: ٢٢]، فالإنسان على بصره غطاء يعني حدود يرى بها، لكن إذا كشف الله ﷻ الغطاء البشري في الدنيا لأنبيائه ورسله فإنهم يرون ما لا يرى غيرهم، فيرون الملائكة على صورتهم التي خلقهم الله ﷻ عليها؛ كما ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ رأى جبريل على صورته التي خلق عليها مرتين، قد سد الأفق[(١)]، وجاء في وصف جبريل عليه السلام أنه: «**لَهُ سِتُّمِائَةِ جَنَاحٍ**»[(٢)]، ومنهم ذوو الأجنحة،

(١) أخرجه مسلم (١٧٧) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) أخرجه البخاري (٣٢٣٢)، ومسلم (١٧٤) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

ومنهم من ليس بذي أجنحة، خلقهم متنوع لكن يجمعهم أن خلقهم من نور. والملائكة أنواع، والله ﷻ وكَّل الملائكة بأعمال، فهذا مختص بالسحاب، وهذا مختص بالهواء، وهذا بالبحار، وهذا بالإنسان... إلى آخره، في أعمال كثيرة جدًا، فما من شيء يحصل إلا والله ﷻ قد أمر به، وحدث بأمره وإذنه وقدرته، والملائكة موكلون بذلك، فالموكل بقبض الأرواح ملك من الملائكة اسمه عند أهل الكتاب «**عزرائيل**»(١)، وفي بعض الآثار أو بعض المقاطيع سُمي «**عبد الرحمن**»، هذا هو الموكل بقبض أرواح العالمين؛ كما قال ﷻ: ﴿**قُلْ يَتَوَفَّـٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ**﴾ [السجدة: ١١]، وتحته ملائكة وهو رئيسهم وكبيرهم يأمرهم فيقبضون أرواح العباد؛ كما قال تعالى: ﴿**حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ**﴾ [الأنعام: ٦١]، فهم رسل وسيدهم أو رئيسهم ملك الموت.

ومن الملائكة ثلاثة كرّمهم الله ﷻ وجعلهم سادة الملائكة، وهم: جبرائيل، وميكائيل، وملك النفخ في الصور إسرافيل.

وهؤلاء الثلاثة في مهمتهم تشابه(٢):

---

(١) أخرج أبو الشيخ في العظمة (٣/ ٩٠٩) عن أشعث بن أسلم قال: «سأل إبراهيم صلوات الله عليه ملك الموت واسمه عزرائيل، وله عينان في وجهه وعينان في قفاه ...» وتسمية ملك الموت «عزرائيل» لم تثبت لا في القرآن ولا في الأحاديث الصحيحة، لكن ذكره شيخ الإسلام رحمه الله بذلك في مجموع الفتاوى (٤/ ٢٥٩) فقال: «الذي عليه أكثر الناس أن جميع الخلق يموتون حتى الملائكة وحتى عزرائيل ملك الموت». اهـ. وقال ابن كثير في البداية والنهاية (١/ ٤٧): «وأما ملك الموت فليس بمصرح باسمه في القرآن ولا في الأحاديث الصحاح، وقد جاء تسميته في بعض الآثار بعزرائيل، والله أعلم». اهـ. وانظر: الإمتاع بالأربعين المتباينة السماع للحافظ ابن حجر (ص١٠٨)، والدر المنثور (٦/ ٥٤٢).

(٢) أخرج الطبراني في الكبير (١٢٠٦١)، وأبو الشيخ في العظمة (٢/ ٧٠٠، =

فجبرائيل: جعله الله ﷻ سيدًا على الملائكة وموكلًا بالوحي، فهو الذي ينزل بالوحي من الله ﷻ إلى رسله وملائكته.

وميكائيل: موكل بالقطر من السماء يُصرِّفه كما يأمر الله ﷻ قال ﷻ: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَٰهُ بَيْنَهُمْ لِيَذَّكَّرُواْ﴾ [الفرقان: ٥٠].

وإسرافيل: هو: الموكل بالنفخ في الصور، ونحو ذلك.

والتناسب بينهم ـ كما ذكر العلماء ـ: أن هؤلاء متصلة بهم الحياة، فجبرائيل متصلة به حياة الدين، وهي حياة الأرواح الحقيقية؛ لأنه ينزل بالوحي، وميكائيل بحياة الأرض؛ بالقطر من السماء، وإسرافيل بحياة الأبدان بعد موتها. هذا كله من الإيمان التفصيلي الذي أُلفت فيه مؤلفات في وصف الملائكة وخلقتهم ومنازلهم، وفي أحوالهم وأعمالهم وعباداتهم، وما وكلوا به من الأعمال، ومن أحسن ما كُتب في هذا: كتاب «**عالم الملائكة الأبرار**» للدكتور الأشقر؛ فإنه جمع فيه جمعًا حسنًا طيبًا، وتحرى الصواب في كثير من مباحثه.

الركن الثالث: الإيمان بالكتب: فيعتقد أن الله ﷻ أنزل كتبًا على من شاء من رسله، والإيمان بالكتب يكون على مرتبتين:

= ٧٠١)، وابن أبي شيبة في العرش (ص٨٦، ٨٧) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «...**مَنْ هَذَا يَا جِبْرِيلُ؟ قَالَ: هَذَا إِسْرَافِيلُ، خَلَقَهُ اللهُ يَوْمَ خَلَقَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ صَافًا قَدَمَيْهِ لَا يَرْفَعُ طَرْفَهُ، بَيْنَهُ وَبَيْنَ الرَّبِّ سَبْعُونَ نُورًا، مَا مِنْهَا مِنْ نُورٍ يَكَادُ يَدْنُو مِنْهُ إِلَا احْتَرَقَ، بَيْنَ يِدَيْهِ لَوْحٌ، فَإِذَا أَذِنَ اللهُ ﷻ فِي شَيْءٍ فِي السَّمَاءِ أَوْ فِي الأَرْضِ، ارْتَفَعَ ذَلَكَ اللَّوْحُ فَضَرَبَ جَبْهَتَهُ فَيَنْظُرُ، فَإِنْ كَانَ مِنْ عَمَلِي أَمَرَنِي بِهِ، وَإِنْ كَانَ مِنْ عَمَلِ مِيكَائِيلَ أَمَرَهُ بِهِ، وَإِنْ كَانَ مِنْ عَمَلِ مَلَكِ الْمَوْتِ أَمَرَهُ بِهِ، فَقلتُ: يَا جِبْرِيلُ، وَعَلَى أَيِّ شَيْءٍ أَنْتَ؟ قَالَ: عَلَى الرِّيحِ وَالْجُنُودِ، قُلْتُ: عَلَى أَيِّ شَيْءٍ مِيكَائِيلُ؟ قَالَ عَلَى النَّبَاتِ وَالْقَطْرِ، قُلْتُ عَلَى أَيِّ شَيْءٍ مَلَكُ الْمَوْتِ؟ قَالَ: عَلَى قَبْضِ الأَنْفُسِ**».

إيمان إجمالي: وهو القدر المجزئ من الإيمان بالكتب، فيؤمن العبد أن الله ﷻ أنزل كتبًا مع رسله إلى خلقه، وجعل في هذه الكتب الهدى والنور والبينات وما به يصلح العباد، وأن منها القرآن الذي هو كلام الله ﷻ، وأن هذه الكتب التي أُنزلت مع الرسل كلها حق؛ لأنها من عند الله ﷻ، والله ﷻ هو الحق المبين، وما كان من جهة الحق فهو حق، يوقن بذلك يقينًا تامًا.

ثم بعد ذلك يكون الإيمان التفصيلي: فيوقن ويؤمن إيمانًا خاصًا بأن القرآن آخر هذه الكتب، وأنه كلام الله منه بدأ وإليه يعود، وأنه حجة الله على الناس إلى قيام الساعة، وأنه به نُسخت جميع الرسالات وجميع الكتب التي قبله، وأنه حجة الله الباقية على الناس، وأن هذا الكتاب مهيمن على جميع الكتب، وما فيه مهيمن على جميع ما سبق؛ كما قال ﷻ في وصف كتابه: ﴿وَمُهَيْمِنًا﴾ [المائدة: ٤٨]، وأن ما فيه من الأخبار يجب تصديقها، وما فيه من الأحكام يجب امتثالها، وأن من حكم بغيره فقد حكم بهواه ولم يحكم بما أنزل الله. ويؤمن بجميع الكتب السابقة: التوراة، والإنجيل، والزبور، وصحف إبراهيم، وصحف موسى، ونحو ذلك، فيؤمن بأن الله ﷻ أنزل على موسى التوراة، وأنزل على عيسى الإنجيل، قد يقول قائل: أنا لا أعرف التوراة، أو لا أعرف الإنجيل، فإذا عُرِّف وجب عليه الإيمان، وهكذا في تفاصيل ذلك. فمن علم شيئًا بدليله وجب عليه أن يؤمن به، لكن أول ما يدخل في الإسلام يجب عليه أن يؤمن بالقدر المجزئ، وهو الذي يصح معه إيمان المسلم.

الركن الرابع: الإيمان بالرسل: وكذلك الإيمان بالرسل على مرتبتين:

إيمان إجمالي: فإذا آمن العبد بأن الله ﷻ أرسل رسلًا يدعون أقوامهم إلى التوحيد، وأنهم بلَّغوا ما أُمروا به، وأيدهم الله سبحانه وتعالى بالمعجزات والبراهين والآيات الدالة على صدقهم، وأنهم كانوا أتقياء

بررة، بلغوا الأمانة وأدوا الرسالة، والإيمان بهم متلازمٌ؛ فمن كفر بواحدٍ منهم فقد كفر بالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وبجميع الرسل عليهم الصلاة والسلام.

فبهذا يكون قد آمن بالرسل جميعًا، ثم يؤمن إيمانًا خاصًا بمحمد ﷺ بأنه خاتم الرسل، وأن الله عَزَّ وَجَلَّ بعثه بالحنيفية السمحة، بعثه بدين الإسلام الذي جعله خاتم الأديان وآخر الرسالات.

أما الإيمان التفصيلي بالرسل: ففيه مقامات كثيرة، يتبع العلم التفصيلي بأحوال الرسل، وأسمائهم، وأحوالهم مع أقوامهم، وما دعوا إليه، وكتبهم، ونحو ذلك، وفيه أشياء مستحبة في تفاصيل.

ومن أحسن من ذكر تفصيل ذلك الشيخ حافظ الحكمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه (معارج القبول)، فيرجع إليه لمعرفة المعنى الإجمالي والتفصيلي للإيمان بالكتب والرسل، وما يحصل به الكفر من ذلك، وما لا يكون عدم المعتقد له كافرًا.

وهنا مناسبة وهي: أن الإيمان بالله هو الأصل، والملائكة هم الواسطة بين الله وبين خلقه، فهم الذين يَنْزِلُون بالوحي إلى الرسل ويَنْزِلُون بالكتب والشرائع؛ لهذا رُتبت هنا أحسن ترتيب، فقدم الإيمان بالله؛ لأن منه عَزَّ وَجَلَّ المبتدأ، وإليه المعاد، والإيمان به هو المقصود، وكل أمور الإيمان هي كالتفريع للإيمان بالله، وَثَنَّى بالملائكة لأنهم يأخذون الوحي من الله عَزَّ وَجَلَّ ويسمعونه، فينقلونه إلى الرسل، وَيَنْزِلُون بالكتب، وَثَلَّث بالكتب، ثم الرسل. فالترتيب بين هذه الأربعة: الإيمان بالله لأنه أصل الإيمان، ثم الإيمان بملائكته لأنهم هم الواسطة، والإيمان بالكتب لأن الملائكة تنَزل بها، والإيمان بالرسل لأنهم هم ختام هذه السلسلة، ثم الرسل ينقلونها إلى الناس.

الركن الخامس: الإيمان باليوم الآخر: وهو الإيمان بالموت وما بعده إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار، وهو أيضًا على مرتبتين:

إيمان إجمالي: وهو القدر المجزئ في الإيمان بهذا الركن، فيوقن

العبد بغير شك أن ثَم يوم يعود الناس إليه، يُبعثون فيه من قبورهم للحساب على ما عملوا، وأن كل إنسان مَجْزِيٌّ بما فعل، فيجازى المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته؛ كما قال ﷻ: ﴿وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ [الزمر: ٧٠]، فإذا آمن بهذا القَدْر، وأنه سيبعث من جديد، فإنه قد حقق هذا الركن.

فلو سألت أحدًا قلت له: هل ثَمَّ يوم آخر يعود فيه الناس؟ قال: بلا شك هناك يوم القيامة يُبعث فيه الناس ويحاسبون، وفيه أهوال. وسكت، فيكون بهذا قد حقق الركن وهو الإيمان باليوم الآخر.

بعد ذلك الإيمان التفصيلي باليوم الآخر: وهذا يتبع العلم بما جاء في الكتاب والسنة من أحوال القبور، وأحوال ما يكون يوم القيامة، والإيمان بالحوض، والميزان، والصحف، والصراط، والإيمان بأحوال الناس في العرصات، وأحوال ما يكون بعد أن يجوز المؤمنون الصراط، ومن يدخل الجنة أولًا، وأحوال الناس في النار، ونحو ذلك.

هذه كلها أمور تفصيلية لا يجب الإيمان بها على كل أحد، إلا من علمها من النصوص فإنه يجب عليه الإيمان بما علم، لكن لو قال قائل: أنا لا أعلم هل ثَمَّ حوض أم لا؟ لا أدري هل ثَمَّ ميزان أم لا؟ ونحو ذلك، فإنه يُعَرَّف بالنصوص، فإن عَرفَ فأنكر وكذَّب فيكون مُكذِّبًا بالقرآن وبالسنة؛ لأن هذا من العلم التفصيلي الذي يجب أن يؤمن به بعد إخباره بما جاء في النصوص من الأدلة عليه.

وهذا الإيمان بالبعث بعد الموت يأتي تفصيله ـ إن شاء الله تعالى ـ في هذه الرسالة، فقد أطال عليه شيخ الإسلام في موضعه، فيدخل الإيمان بما بعد البعث جميع ما يحصل في عرصات القيامة حتى دخول أهل الجنة الجنة، وذخول أهل النار النار.

الركن السادس: الإيمان بالقدر خيره وشره، وهو أيضًا ينقسم إلى: **إيمان تفصيلي، وإيمان إجمالي**:

فالإيمان الإجمالي: وهو القَدْر المجزئ من الإيمان بالقدر أن يؤمن العبد بأن كل شيء يحدث في هذا الملكوت قد سبق به قدر الله، وأن الله ﷻ عالمٌ بهذه الأحوال وتفصيلاتها بخلقه قبل أن يخلقهم، وكتب ذلك، فإذا آمن أن كل شيء قد سبق به قدر الله فيكون حقق هذا الركن.

أما الإيمان التفصيلي: فيكون على مرتبتين:

* **المرتبة الأولى**: الإيمان بالقدر السابق لوقوع المقدر: وهذا يشمل درجتين:

الأولى: العلم السابق، فإن الله ﷻ يعلم ما كان وما سيكون وما هو كائن وما لم يكن لو كان كيف يكون، علم الله السابق بكل شيء، بالكليات وبالجزئيات، بجلائل الأمور وتفصيلاتها، هذا العلم الأول لم يزل الله ﷻ عالمًا به بجميع تفاصيله، عِلمُه به أَوَّل يعني ليس له بداية.

الثانية: أن يؤمن العبد أن الله ﷻ كتب أحوال الخلق وتفصيلات ذلك قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، وذلك عنده في كتاب جعله في اللوح المحفوظ.

* **المرتبة الثانية**: أيضا تحوي درجتين، وهي تقارن وقوع المقدر:

الأولى: الإيمان بأن مشيئة الله ﷻ نافذة، وأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لا يكون، فليس ثَمَّ شيء يحدث ويحصل في ملكوت الله ﷻ إلا وقد شاءه وأراده كونًا، فلا يمكن أن يعمل العبد شيئًا يكون مقدرًا من الله ﷻ إلا وهذا الشيء قد شاءه الله ﷻ.

الثانية: أن يؤمن بأنّ كُلَّ شيءٍ مخلوق؛ فالله ﷻ خالقه، مثل أعمال العباد وأحوالهم، والسماوات والأرض ومن فيهن.

وبهذا البيان تتضح أركان الإيمان الستة: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره، وهذه الأركان بها يتفاضل الناس وتعظم درجاتهم ومراتبهم عند ربهم ﷻ، فكلما زاد علم

العبد زاد إيمانه، وكلما زاد الفقه في الدين زاد اليقين، فإذا وفق الله ﷻ عبده للعمل الصالح كانت له النجاة في الآخرة عند السؤال في القبر وما بعده. وطلب العلم من أعظم ما يُحض العبد عليه؛ لأن النجاة إنما هي بالعلم، وليس سواءً عالمٌ وجهولٌ.

وهذه أركان الإيمان الستة عند أهل السنة، وأما عند غير أهل السنة، ونعني بغير أهل السنة: المعتزلة، والرافضة، والخوارج، ومن شابههم ممن لم يدخل في الالتزام بالسنة بوجه عام، فهؤلاء عندهم أصول إيمان غير هذه الستة، فهذه الستة هي أصول الإيمان عندنا، وهي التي تنبني عليها العقيدة عندنا، وكل ما في الاعتقاد تفصيل لها، أما عند أهل الاعتزال فأصول الإيمان عندهم خمسة، مشهورة بالأصول الخمسة عند المعتزلة، وهي: التوحيد، والعدل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمنزلة بين المنزلتين، وإنفاذ الوعيد.

وأما الرافضة فعندهم الأصول التي تنبني عليها عقيدتهم أربعة وهي: التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة.

فإذا أردت أن تعرف معتقد أهل السنة والجماعة؛ فمعتقدهم تفصيل لهذه الستة، ومعتقد المعتزلة تفصيل لتلك الخمسة، ومعتقد الرافضة تفصيل لتلك الأربعة.

بعض السلف زاد على هذه الأركان فقال: والإيمان بالجنة والنار. ولكن الإيمان بالجنة والنار هو من الإيمان باليوم الآخر، هذه خلاصة لمعنى هذه الجمل التي ذكرها شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

❋ ❋ ❋

وَمِنَ الإيمَانِ بِاللهِ: الإِيمَانُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ فِي كِتَابِهِ، وَبِمَا وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

الشَّرح

هذه الجمل التي سيأتي بيان ما فيها من العلم النافع من كلام شيخ الإسلام والمسلمين أبي العباس أحمد بن تيمية رَحِمَهُ اللهُ هي تفصيل لما سبق من ذكر مجمل أركان الإيمان، فإنه ذكر أركان الإيمان مجملة دون تفصيل.

ولهذا قال بعد أن ذكر أركان الإيمان **قال:** ﴿**وَمِنَ الإيمَانِ بِاللهِ: الإِيمَانُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ فِي كِتَابِهِ، وَبِمَا وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ**﴾، يعني: من الإيمان بالله الإيمان بصفات الله عَزَّ وَجَلَّ فيما جاء في الكتاب، وفيما ثبت في السنة، أن هذا بعض الإيمان بالله؛ وذلك لأن الإيمان بالله عَزَّ وَجَلَّ يشمل ثلاثة أشياء:

* الإيمان بأن الله عَزَّ وَجَلَّ واحد في ربوبيته.
* الإيمان بأن الله عَزَّ وَجَلَّ واحد في ألوهيته.
* الإيمان بأن الله عَزَّ وَجَلَّ واحد في أسمائه وصفاته.

فالإيمان بتوحيد الأسماء والصفات هو بعض الإيمان بالله، ولهذا **قال:** ﴿**وَمِنَ الإيمَانِ بِاللهِ**﴾، وهذه الجملة تفيد أن أهل السنة والجماعة، الذين يقررون هذا الاعتقاد، أنهم ساعون في تكميل الإيمان بالله بإيمانهم بالأسماء والصفات التي أخبر الله عَزَّ وَجَلَّ بها عن نفسه، وأخبر بها عنه أعلم الخلق بربه محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وهذه الرسالة سيكون أكثرها في باب الأسماء والصفات، فإن شيخ

الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ أطال عليه لشدة الحاجة إليه، ولكثرة المخالفين فيه، ولكثرة الاشتباه فيه، وقد قرر هنا هذه القاعدة العظيمة في هذا الباب بقوله: ﴿**الإِيمَانُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ فِي كِتَابِهِ، وَبِمَا وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ**﴾، وهذه الجملة نأخذ منها أن هذا الباب إنما عمدته على كتاب الله عَزَّ وَجَلَّ، وعلى السنة التي ثبتت عن المصطفى ﷺ.

فإذًا مصدر توحيد الأسماء والصفات إنما هو الكتاب والسنة، وهنا كما قال أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ ومنهم الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ إذ قال في الصفات: «**لَا يُوصَفُ اللهُ إِلَّا بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، أَوْ وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ ﷺ، وَلَا نَتَجَاوَزُ الْقُرْآنَ وَالْحَدِيثَ**»[1]، يعني: في الأسماء والصفات وفي الأمور الغيبية، لا نتجاز القرآن والحديث فصارت قاعدة: أن ما جاء في كتاب الله، وما ثبت في السنة من الأسماء والصفات والأفعال، وكذلك في الاعتقادات في الأمور الغيبية، أنه يُثبت لله عَزَّ وَجَلَّ.

إذا تقرر هذا فثم بيان وهو: أن ما يوصف الله عَزَّ وَجَلَّ به مما يكون في كلام أهل العلم مما لم يأت في الكتاب والسنة، هذا على أقسام:

الأول: أن القاعدة ـ كما ذكرنا ـ أنه لا يتجاوز القرآن والحديث، ولكن ربما استعمل بعض أهل العلم من أئمة السنة ألفاظًا هي داخلة في باب الصفات، أو داخلة في باب الأفعال، ولم تثبت صفة لله عَزَّ وَجَلَّ في الكتاب والسنة، وهذا الباب قال أهل العلم: إنه من باب الإخبار. والقاعدة عندهم: أن باب الإخبار أوسع من باب الصفات؛ كما أن باب الصفات أوسع من باب الأسماء، وسيأتي إيضاح هذه القاعدة ـ إن شاء الله تعالى ـ بعد ذكر بقية الأقسام.

الثاني: أنه تارة تُذكر صفة من الصفات أو فعل من الأفعال

---

(١) راجع (ص٢٦).

ولا يصح أن ينسب إلى الله ﷻ، فقد يطلق بعض التابعين أو بعض العلماء كلمة لا تصح أن تكون صفة لله ﷻ، أطلقوها إما من جهة الاجتهاد أو من جهة الحاجة إليها في زمن معين ونحو ذلك، وإذا كانت الصفة لا يصح أن يوصف الله ﷻ بها فإنها تُرَد؛ لأن قاعدة هذا الباب: ألا يُتجاوز القرآن والحديث.

الثالث: أن يكون ثَمَّ إطلاق لبعض الكلمات التي فيها وصف لله ﷻ، لكن ليس هناك ظهور في معناها من أنها تحتمل معنى صحيحًا يصح أن يُقال: إنه من باب الإخبار عن الله ﷻ بما ثبت جنسه أو معناه في الكتاب والسنة، فقد تحتمل المعنى الصحيح، وقد تحتمل معنى غير صحيح.

وذلك في مثل تسمية الله ﷻ بالدليل مثلًا؛ فإن بعض أهل العلم سموا الله ﷻ بذلك من باب الإخبار، خاصة في الدعاء من مثل ما أرشد به الإمام أحمد حيث أرشد من يدعو بقوله: «**يا دليل الحيارى دلني على طريق الصادقين، واجعلني من عبادك الصالحين**»[1] أو نحو ذلك، فأثبت طائفة هذا الاسم، ولكن هذا يحتمل المعنى الصحيح ويحتمل معنى آخر. ولهذا فإن هذا الباب يُطلق فيه مما لم يأت في الكتاب والسنة ـ مما هو محتمل ـ على الوجه الذي يكون فيه كمال لله ﷻ، وهذا في مثل هذا الاسم وهو الدليل، فإن الله ﷻ دليل دل العباد عليه، فإن العباد ما استدلوا على الله ﷻ إلا بدلالته، فالله سبحانه وتعالى دليل، وهو ﷻ مدلول عليه أيضًا؛ ولهذا ساغ الإخبار بمثل هذا، وسيأتي ـ إن شاء الله ـ مزيد تفصيل.

المقصود: أن القاعدة المقررة عند أهل السنة والجماعة هي:

---

(١) أخرج هذا الأثر اللالكائي في «كرامات الأولياء» (ص٢٣٣)، وذكره شيخ الإسلام في «التوسل والوسيلة» (ص٥٣)، و«مجموع الفتاوى» (١/ ٢٠٧)، (٢/ ١٧).

ألا يُتجاوز القرآن والحديث، فما لم يأت في الكتاب والسنة من الصفات مما ليس جنسه موجودًا في الكتاب والسنة، فإنه لا يصح أن يُنسب لله ﷻ ولو في باب الإخبار، ولكن إذا كان في باب الإخبار قد جاء مثله فإنه يُنسب، وقد يُسمى الله ﷻ بذلك في باب الإخبار، مثل ما يقال: إنه ﷻ قديم، أو صانع أو مريد، ونحو ذلك، فلم يأت في القرآن ولا في السنة، أن الله ﷻ قديم، أو أنه مريد، أو صانع ـ يعني: التسمية الخاصة باسم الصانع ـ وذلك لأن هذه الأشياء تنقسم إلى ما فيه كمال وإلى ما فيه نقص، فلأجل الاحتمال لم تُطلق في باب الصفات، وإنما يجوز أن تطلق في باب الخبر عن الله ﷻ، يعني: يُخبر عن الله ﷻ بأنه موجود، وأنه مريد، وأنه قديم، وهذا ليس من باب الاسم ولا من باب الصفة.

يتبع هذا أن نذكر في مقدمة شرحنا لهذا الكتاب العظيم قواعد مهمة في باب الأسماء والصفات[1]، هي كالتفصيل لهذه القاعدة التي نبه عليها شيخ الإسلام **بقوله: ﴿وَمِنَ الإيمَانِ بِاللهِ: الإيمَانُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ فِي كِتَابِهِ، وَبِمَا وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ ﷺ﴾**، فمن القواعد المقررة في ذلك: أن باب الأسماء لله ﷻ أضيق من باب الصفات، وأن باب الصفات أضيق من باب الأفعال، وأن باب الأفعال أضيق من باب الإخبار، ومعنى هذا بعبارة مختلفة: أن باب الإخبار عن الله ﷻ أوسع من باب الأفعال، وباب الأفعال أوسع من باب الصفات، وباب الصفات أوسع من باب الأسماء، فإذا ثبت في الكتاب والسنة صفة لله ﷻ لا يعني أنه يسوغ أن يُشتق منها اسمٌ لله ﷻ، بل قد يكون ثم صفة وُصِفَ اللهُ ﷻ

---

(١) انظر: «الرسالة التدمرية» لشيخ الإسلام ابن تيمية، و«بدائع الفوائد» لابن القيم، و«القواعد المثلى» لفقيه الأمة العلامة محمد بن صالح العثيمين رحمه الله، وقد جمع الدكتور عبد الرزاق البدر رسالة لطيفة الحجم في ذلك من كلام ابن القيم رحمه الله في بدائع الفوائد المجلد الأول.

بها ولا يلزم أن يُشتق له ﷻ منها اسم؛ لأن هذا الباب مبناه على التوقيف وليس مبناه على الاشتقاق، فإذا أُطلق الاسم تقيدنا بإثبات الاسم، وإذا أطلقت الصفة تقيدنا بإطلاق الصفة، لكن إذا ثبت الاسم لله فإنه يُشتق منه صفة لله؛ لأن باب الأسماء أضيق، فإن الاسم يشتمل على دلالة على الذات وعلى دلالة على الصفة، فيشتق من الاسم صفة.

فمثلًا: من أسماء الله ﷻ الرحمن، فإننا نقول: إنه ﷻ موصوف بصفة الرحمة، والله ﷻ السميع، فنقول: إنه سبحانه وتعالى موصوف بصفة السمع، والله ﷻ حي، فنقول: إنه ﷻ موصوف بصفة الحياء، ونحو ذلك، وهذا كثير في هذا الباب.

كذلك باب الأفعال أوسع من باب الصفات، يعني قد يكون في الكتاب والسنة وصف الله ﷻ بالفعل ولكن لم تأت الصفة من الفعل، فهنا يُتقيد بالكتاب والسنة، فنُثبت لله ﷻ ما أثبته لنفسه بالفعل، وأما الصفة أو الاسم من باب أولى ألا يوصف الله ﷻ به.

مثلًا: الله ﷻ وصف نفسه بأنه يستهزئ، وأنه يخادع، وأنه يمكر، وهذه الأفعال هي لله ﷻ على وصف ونعت الكمال الذي لا يشوبه نقص، وقد أُطلقت في الكتاب والسنة بالمقابلة؛ كما قال ﷻ: ﴿قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ۝١٤ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٤، ١٥]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]، وقال ﷻ: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ﴾ [الأنفال: ٣٠]. فهذه وصف الله ﷻ بها من باب ذكر فعله سبحانه وتعالى، فلا يُشتق له من ذلك اسم؛ كما غلط من غلط في ذلك من أمثال القرطبي[(١)]

(١) هو الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري الخزرجي القرطبي صاحب كتاب «التذكرة بأمور الآخرة»، و«التفسير الجامع لأحكام القرآن»، و«الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى»، و«التذكار في أفضل =

في شرحه للأسماء الحسنى[١] بقوله: إنه يشتق من يمكر ماكر، أو إن من صفاته المكر ـ هكذا بإطلاق ـ أو إنه يُشتق له من قوله ﷻ: ﴿يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ أنه مستهزئ أو إن له صفة الاستهزاء بإطلاق، ونحو ذلك. وإنما المقرر ألا يُتجاوز القرآن والحديث، فيُقال: يوصف الله ﷻ بأنه يستهزئ بمن استهزأ به، فنأتي بصيغة الفعل؛ لأن هذا هو محض الاتباع، أما إطلاق اشتقاقات فإن هذا فيه شيء، نعم قد يُطلق الاشتقاق مقيدًا، وهذا ينفي النقص، فيقول القائل ـ مثلًا ـ: الله ﷻ يوصف بمخادعة من خادعه، ويوصف بالاستهزاء بمن استهزأ به أو بأوليائه، ويوصف بالمكر بمن مكر به أو بنبيه أو بأوليائه.

وهذا أجازه العلماء إذا كان على وجه التقييد؛ لأنه ليس فيه نقص وليس فيه تعد للمعنى؛ لأن المعنى المراد هو إثبات الصفة مقيدة، ولكن الأولى أن يُلتزم ما جاء في الكتاب والسنة، مثل: صفة الملل، فلا يُقال: إن الله ﷻ يُوصف بالملل، هذا باطل، لأن الملل نقص، ولكن الله ﷻ وصف نفسه بأنه يمل ممن مل منه، وهذا على جهة الكمال، فهذه الصفات التي تحتمل كمالًا ونقصًا فإن لله ﷻ فيها الكمال، والكمال فيها يكون على أنحاء، منها: أن يكون على وجه المقابلة. قال ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]، وقال ﷻ: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ﴾ [الأنفال: ٣٠]، فهو ﷻ يخادع من خادعه، ويستهزئ بمن

= الأذكار»، وغيرها كثير مما يدل على إمامته وكثرة اطلاعه، توفي سنة إحدى وسبعين وستمائة بمنية بني خصيب من الصعيد الأدنى بمصر. انظر: الوافي بالوفيات (٢/ ٨٧)، ونفح الطيب (٢/ ٢١٠) وطبقات المفسرين للداودي (ص٢٤٦)، وشذرات الذهب (٥/ ٣٣٥)، والديباج المذهب (٣١٧).

(١) كتاب «الأسنى في شرح الأسماء الحسنى» للقرطبي، مخطوط يوجد منه نسخة خطية في مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة (٨٨) أدعية، وموجودة بجامعة الإمام (رقم ١٨٨).

استهزئ به، وهذا كمال؛ لأنه من آثار أنه ﷻ عزيز، وجبار، وذو الجلال، وذو الكمال، وذو القدرة العظيمة، فهو ﷻ لا يُعجزه شيء.

وأيضًا باب الإخبار أوسع من باب الأفعال، يعني: أن باب الأفعال مُقيد بالنصوص، ولكن قد نُخبر عن الله ﷻ بفعل أو بصفة أو باسم لكن ليس من باب وصف الله ﷻ به، وإنما من جهة الإخبار لا من جهة الوصف، وهذا سائغ ـ كما ذكرت آنفًا ـ لأن باب الإخبار أوسع هذه الأبواب، فإذا كان الإخبار بمعنى صحيح لم ينف في الكتاب والسنة وثبت جنسه في الكتاب والسنة فإنه لا بأس أن يُخبر عن ذلك. مثال ذلك: أن يُخبر عن الله ﷻ بأنه الصانع، فإنه جاء في القرآن قوله ﷻ: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل: ٨٨]، وقد جاء في الحديث عند مسلم: «**فَإِنَّ اللهَ صَانِعٌ مَا شَاءَ**»[١]، وكذلك قوله ﷺ: «**إن الله صانعٌ كلَّ صانعٍ وصنعَتَهُ**» هذه رواية الحاكم[٢]، هذا أيضًا من هذا الباب، فإذًا لفظ الصانع، والمريد، والشيء، قال بعض أهل العلم: يُخبر عن الله ﷻ بأنه شيء. وهذا فيه نظر؛ لأنه جاء في صحيح البخاري أن النبي ﷺ قال: «**لَا شَيءَ أَغْيَرُ مِنَ اللهِ**»[٣].

المقصود: أن هذه القاعدة مهمة جدًّا فيما سيأتي من بيان الأسماء والصفات، وتقرير عقيدة أهل السنة والجماعة في ذلك.

وصفات المقابلة تُقيد بما قُيدت في النصوص، فالله ﷻ لم يصف

---

(١) أخرجه مسلم (٢٦٧٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري في خلق أفعال العباد (ص٤٦)، والحاكم في المستدرك (١/ ٨٥)، والبزار في مسنده (٧/ ٢٥٨)، واللالكائي في اعتقاد أهل السنة (٢/ ٥٣٨)، وابن أبي عاصم في السنة (١/ ١٥٨)، والبيهقي في شعب الإيمان (١/ ٢٠٩) من حديث حذيفة رضي الله عنه.

(٣) أخرجه البخاري (٥٢٢٢)، ومسلم (٢٧٦٢) من حديث أسماء رضي الله عنها.

نفسه بأنه يستهزئ دون مقابلة، وإنما وصف نفسه بأنه يستهزئ بمن استهزأ به، فقال: ﴿مُسْتَهْزِءُونَ ﴿١٤﴾ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٤، ١٥]، لم يصف نفسه مطلقًا بأنه يُخادع، بل وصف نفسه بأنه يُخادع من خادعه، وهذا كله تقييد؛ وذلك لأن هذه الصفات تحتمل كمالًا ونقصًا، فعند الناس أن الذي يستهزئ ويخادع ويمكر، ونحو ذلك، أن هذه الصفات ليست بجهات كمال، والله ﷻ كل كمال في المخلوق هو أحق به.

فالاستهزاء ـ مثلًا ـ فإن الذي لا يرد على الاستهزاء ـ بحسب العرف العام ـ قد يكون مأخذه العجز، وقد يكون مأخذه الضعف، مثل من يستهزئ به كبير قوم أو يستهزئ به أمير أو ملك أو رئيس أو نحو ذلك، فمن جهة ضعفه لا يرد عليه استهزاءه، والله ﷻ موصوف بصفات الكمال؛ ولهذا مع أن العرب تعلم أن الجهل مذموم وتذم الجاهلين، لكن قال عمرو بن كلثوم[(١)] مثبتًا لنفسه كمال هذا الوصف بقوله[(٢)]:

أَلَا لَا يَجْهَلَنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا ... فَنَجْهَلَ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَا

وذلك لأن الجهل منه على من جهل عليه هذا من أثار قوته وعزته وجبروته وملكه وسلطانه، فلهذا صارت كمالًا بهذا الاعتبار، وهذه لها تفاصيل يأتي ـ إن شاء الله ـ مزيد بيان لها عند الآيات التي فيها تقرير ذلك، والنصوص التي ورد إطلاق هذه الصفات فيها تُحمل على النصوص المقيدة.

---

(١) هو عمرو بن كلثوم بن مالك بن عتاب بن سعد بن زهير التغلبي، من شعراء العرب المخضرمين، ساد قومه وهو ابن خمسة عشر ومات وله مائة وخمسون سنة، ويُقال: إنه شرب الخمر حتى مات. انظر: طبقات فحول الشعراء (١/ ١٥١)، والأغاني للأصفهاني (١١/ ٥٤)، وتاريخ ابن خلدون (٢/ ٣٦٠).

(٢) انظر: خزانة الأدب وغاية الأرب (١/ ٦٤)، وجمهرة أشعار العرب (ص٦٠)، والإيضاح في علوم البلاغة (٢٥٦)، ومعاهدة التنصيص (٢/ ٢٥٣).

ومن القواعد المقررة في هذا الباب:

أن أسماء الله عز وجل لا تُحصر بعدد معين؛ كما جاء في الحديث أن النبي ﷺ بَيَّن أن لله عز وجل أسماء استأثر بها في علم الغيب عنده، قال ﷺ في تعليمه الدعاء: «**اللَّهُمَّ إِنِّي عَبْدُكَ ابْنُ عَبْدِكَ ابْنُ أَمَتِكَ، نَاصِيَتِي بِيَدِكَ، مَاضٍ فِيَّ حُكْمُكَ، عَدْلٌ فِيَّ قَضَاؤُكَ، أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ، سَمَّيْتَ بِهِ نَفْسَكَ، أَوْ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ، أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ، أَوِ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ، أَنْ تَجْعَلَ الْقُرْآنَ رَبِيعَ قَلْبِي...**»(١) إلى آخر الحديث. فدل هذا الحديث على أن أسماء الله عز وجل لا تُحد بحد، أما ما جاء في الصحيحين أن النبي ﷺ قال: «**إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ**»(٢)، فهذا تخصيص لتسعة وتسعين اسمًا بهذا الفضل بأن من أحصاها دخل الجنة، وليس معناها حصر للأسماء الحسنى في هذا العدد، وأسماء الله عز وجل حسنى؛ كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ ۚ﴾ [الأعراف: ١٨٠].

ومعنى كون أن أسماء الله عز وجل حسنى أنها بالغة في الحسن نهاية الحسن، وبالغة في الجلال والكمال والجمال نهاية الجلال ونهاية الكمال ونهاية الجمال.

وقد فُسر الإحصاء في قوله ﷺ: «**مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ**» بأشياء،

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند (١/ ٣٩١، ٤٥٢)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٦/ ٤٠) وأبو يعلى في مسنده (٩/ ١٩٩)، والبزار في مسنده (٥/ ٣٦٣)، وابن حبان في صحيحه (٣/ ٢٥٣)، والطبراني في الكبير (١٠٣٥٢)، والحاكم في المستدرك (١/ ٦٩٠) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه، قال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم إن سلم من إرسال عبد الرحمن بن عبد الله عن أبيه، فإنه مُختلف في سماعه عن أبيه». اهـ.

(٢) أخرجه البخاري (٢٧٣٦)، ومسلم (٢٦٧٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وجماع ذلك ثلاثة أمور الإتيان بها مجتمعة هو معنى الإحصاء[1]:

الأول: حفظها.

الثاني: معرفة معانيها.

الثالث: التعبد لله ﷻ بها؛ بسؤاله بها، ودعائه بها، ونحو ذلك.

ومن القواعد المقررة في هذا الباب:

أن صفات الله ﷻ تنقسم باعتبارات، فهي تنقسم إلى:

صفات ذاتية: وهي الصفة التي لا تنفك عن الله ﷻ، يعني: أن الله ﷻ موصوف بها دائمًا وليس في حال دون حال، مثل: الرحمة، فإن الله ﷻ من صفاته الذاتية أنه رحيم وأنه ذو رحمة، وكذلك الغنى فالله ﷻ غني، هذا من صفات الذات، وكذلك القدرة فالله ﷻ قدير، ذلك من صفات ذاته، وكذلك العلو فالله ﷻ موصوف بأنه ذو العلو، ونعنى بالعلو جميع أقسامه: علو الذات، وعلو القهر، وعلو القدر، وهذا كله صفة ذاتية لله ﷻ لا تنفك عن الموصوف، والله ﷻ سميع وبصير، هذه صفات ذاتية له ﷻ.

وصفات فعلية، وهي التي يتصف الله ﷻ بها بمشيئته وقدرته، يعني: أنه ربما اتصف بها في حال، وربما لم يتصف بها، مثل: صفة الغضب مثلًا، فالله ﷻ ليس من صفاته الذاتية الغضب، فإنه يغضب ويرضى، يغضب حينًا ويرضى حينًا؛ كما في قوله ﷻ: ﴿وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ﴾ [طه: ٨١] وهنا الغضب يحل، وأيضًا جاء مبينًا في حديث الشفاعة أنه ﷺ قال: «**إِنَّ رَبِّي قَدْ غَضِبَ الْيَوْمَ غَضَبًا لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ، وَلَنْ يَغْضَبَ بَعْدَهُ مِثْلَهُ**»[2]، ومثل: الاستواء، فإن الاستواء صفة فعلية

---

(١) قال البخاري بعد روايته لحديث أبي هريرة رضي الله عنه: «**من أحصاها دخل الجنة** ﴿أَحْصَيْنَٰهُ﴾ حفظناه». اهـ. وانظر: مراتب الإحصاء في بدائع الفوائد (١/ ١٧١).

(٢) أخرجه البخاري (٧٥١٦)، ومسلم (١٩٣) من حديث أنس رضي الله عنه.

باعتبار أن الله ﷻ لم يكن مستويًا على العرش، ثم استوى على العرش. وهذا باب واسع، وهذا يسمى عند كثير من العلماء بالصفات الاختيارية، وهي التي نفاها ابن كُلاّب[١]، ومن شابهه وأخذ نهجه من الأشاعرة، والماتريدية، ونحوهم؛ كما سيأتي تفصيله إن شاء الله في مواضعه.

أيضًا من التقسيمات: أن أسماء الله ﷻ وصفاته تنقسم من حيث معناها إلى:

* منها ما هي أوصاف أو أسماء جلال.
* ومنها ما هي أوصاف أو أسماء جمال.
* ومنها ما هي أوصاف أو أسماء لمعاني الربوبية.
* ومنها أوصاف أو أسماء لمعاني الألوهية.

فهذه انقسامات للمعاني، فأسماء الله ﷻ منها أسماء جلال ومنها أسماء جمال، وضابط ذلك أن أسماء الجمال ما كان فيها فتح باب المحبة من العبد لربه ﷻ من جنس أسماء وصفات الرحمة؛ كصفة الرحمة والأسماء المأخوذة منها كالرحمن والرحيم، ونحو ذلك، ومثل اسم الله ﷻ الجميل أو صفة الجمال لله، واسم الله ﷻ النور أو صفة

---

(١) هو رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان البصري، أول من ابتدع بدعة الكلام النفسي القديم، وقال بنفي الأفعال الاختيارية لله ﷻ، وكان يُلقب كلابًا لأنه كان يجر الخصم إلى نفسه ببيانه وبلاغته، وأصحابه هم الكلابية، توفي في حدود الأربعين ومائتين. قال عنه شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (٧/ ٦٦٢): «ظن أن الرب لا يتصف بالأمور الاختيارية التي تتعلق بقدرته ومشيئته، فلا يتكلم بمشيئته وقدرته، ولا يحب العبد ويرضى عنه بعد إيمانه وطاعته، ولا يغضب عليه ويسخط بعد كفره ومعصيته، بل محبًا راضيًا أو غضبانًا ساخطاً على من علم أنه يموت مؤمنًا أو كافرًا، ولا يتكلم بكلام بعد كلام». اهـ. وانظر: الوافي بالوفيات (١٧/ ١٠٤)، وسير أعلام النبلاء (١١/ ١٧٤).

النور لله ﷻ، والله ﷻ رَزَّاق فاسمه الرَّزَّاق وذو الرَّزْق، ونحو ذلك مما فيه إحسان بالعباد، فهذه يقال لها: صفات جمال.

ولهذا شيخ الإسلام في ختمه للقرآن الختم المشهور نسبتها إليه يقول في أولها: «صدق الله العظيم المتوحد في الجلال بكمال الجمال تعظيمًا وتكبيرًا، الذي نزل القرآن على عبده...» إلى آخره.

هنا قال: «المتوحد في الجلال بكمال الجمال» ذلك أن أسماء الله ﷻ منها جلال ومنها جمال.

أما أسماء وصفات الجلال فضابطها أنها الأسماء والصفات التي فيها معاني جبروت الله ﷻ وعزته وقهره، مثل اسم الله العزيز، والقهار، والجبار، والقوي، والمنتقم، ونحو ذلك من الأسماء والصفات، فمعاني العزة والجبروت والقهر هذه كلها جلال؛ لأنها تورث الإجلال والتعظيم والخوف والهيبة لله ﷻ ومن الله ﷻ.

وأسماء الله ﷻ أو صفاته من جهة الربوبية؛ كاسم الله ﷻ الرب، والمالك، والملك، والسيد ـ عند من أطلقه اسمًا لله ﷻ ومدبر الأمر الذي يجير ولا يجار عليه، والرزاق، ونحو ذلك من الأسماء التي فيها معاني الربوبية، قد تكون ببعض الاعتبارات أسماء جلال، وقد تكون أسماء جمال، وهذا باب واسع يُطلب من مظانه.

كذلك من الأسماء ما فيها معاني الألوهية مثل: الله، والمعبود مع أن المعبود ما أطلق اسمًا، يعني: ما فيه معانٍ تدل على إفراد الله ﷻ بأفعال العبيد.

وتقسيم الأسماء والصفات إلى ما يرجع إلى الجلال وما يرجع إلى الجمال دليله اللغة والمعنى، فصفات الجلال هي في اللغة صفات جلال، وصفات الجمال هي هكذا في اللغة، وقد قال النبي ﷺ: «**إِنَّ اللهَ جَمِيلٌ**

يُحِبُّ الْجَمَالَ»[١]، هو جميل ﷻ في ذاته وفي أسمائه وصفاته وأفعاله، وهو ﷻ ذو الجلال والإكرام، فوصف نفسه بأنه ذو الجلال، ووصف نفسه بأنه جميل، والله ﷻ له جمال الذات وله جلال الذات، وله جمال الأسماء والصفات وجلال الأسماء والصفات، وهذا مأخذه من النصوص واللغة؛ لأن الجلال غير الجمال، ومأخذ الجلال من الأسماء غير مأخذ الجمال من الأسماء، وهذا ذكره شيخ الإسلام ابن تيميه في مواضع، وذكره ابن القيم في مواضع[٢]، وهو مقرر عند العلماء في شرح حديث «**إِنَّ اللهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ**»، وكذلك عند قوله تعالى: ﴿ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧].

ومن القواعد المقررة في هذا: أن العقل تابع للنقل، وأن نصوص الكتاب والسنة لا يُحكم فيها القوانين العقلية التي اصطلح عليها طوائف من الخلق، بل نأخذ القواعد العقلية من النصوص، فالنصوص مصدر للقواعد العقلية؛ كما أنها مصدر للشرع وللأحكام، وهذا فيه إبطال لمن قدم العقل على النقل أو جعل العقل أصلًا والسمع فرعًا، وهذه القاعدة هي التي كتب فيها شيخ الإسلام كتابه العظيم العجاب «**درء تعارض العقل والنقل**» الذي قال فيه ابن القيم رحمه الله مثنيًا عليه معظمًا له[٣]:

وَاقرَأْ كِتَابَ العَقلِ وَالنَّقلِ الَّذِي ... مَا فِي الوُجُودِ لَهُ نَظِيرٌ ثَانِ

فإن هذا الكتاب أصل في دحض أصول المتكلمين وأصول المبتدعة من الأشاعرة والمعتزلة ونحوهم، وليس ثَمَّ مصنف يعدله في هذا من مصنفات علماء المسلمين، وهو مطبوع بتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم في أحد عشر مجلدًا مع الفهارس، وهذه القاعدة يُستفاد منها في الرد على أولئك في مواضعه، وتفصيلها يأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ.

---

(١) أخرجه مسلم (٩١) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

(٢) انظر: الفوائد (١٨٢ ـ ١٨٥)، ومدارج السالكين (٣٣ ـ ٣٥).

(٣) انظر: النونية مع شرحها لأحمد بن عيسى (٢/ ٢٩٠).

ومن القواعد المقررة في هذا الباب، والتي سنحتاجها ـ إن شاء الله تعالى ـ فيما سيأتي من بيان معاني الآيات والأحاديث التي فيها الصفات: «**أن الواجب على العباد أن يؤمنوا بما أنزل الله ﷻ في كتابه**».

والإيمان بما أنزل الله ﷻ في كتابه أو أخبر به نبيه ﷺ من الأسماء والصفات يكون بأشياء:

الأول: إثبات الصفة؛ لأن الله ﷻ أثبتها، فتُثبتها كما أثبتها الله ﷻ، وهذا أول درجات الإيمان.

الثاني: أن يُثبت المعنى الذي يدل عليه ظاهر اللفظ، فإن القرآن نزل بلسان عربي مبين تُعقل معانيه، وتُفهم ألفاظه بلسان العرب وبلغة العرب، وآيات الصفات وآيات الأسماء هي من القرآن، فهي تُفهم باللسان العربي، فكل اسم من أسماء الله له معنى يدل عليه، وكل صفة من صفات الله لها معنى تدل عليه بظاهر اللفظ، فيجب إثبات الصفة من حيث هي، ويجب إثبات المعنى الذي في اللفظ الظاهر وما يتبع ذلك.

نقول: إثبات المعنى، لِمَ؟ لأن الله ﷻ قال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [محمد: ٢٤]، وقال ﷻ في آية الشعراء: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، يعني: بَيِّن واضح، وهذا يعني أن آيات الكتاب ـ ومنها آيات الأسماء والصفات ـ يتعلق بها التدبر والفهم، والتدبر فرع العلم بالمعنى، ليست الأسماء والصفات غير معلومة المعنى فإن معانيها معلومة، والتدبر للمعاني، أما لو لم تكن لمعان صارت بمنزلة الأحرف الهجائية (أ، ب، ت، ث...) إلى آخر ذلك، ليس لها معانٍ خاصة تدل عليها، وهذا يعني أنها لا تُعقل ولا تُتدبر، ولكن الله ﷻ أمرنا أن نعقل وأن نتدبر كتابه، وأعظم ما في القرآن الدلالة والعلم بالله ﷻ، ووصف الله ﷻ، ونعوت كماله ﷻ، وهذه كلها متعلق بها التدبر، فكيف يكون التدبر لغير هذا المطلب الأعظم؟

أيضًا من الإيمان بها: أن يؤمن بمتعلقاتها في الخلق، وبآثارها في الخلق، فإن الأسماء والصفات لها آثار متعلقة بخلق الله، ومتعلقة بملكوت الله، فكل اسم وكل صفة لها أثر، فنؤمن بالصفة من حيث هي، ونؤمن بما اشتملت عليه من المعنى، ونؤمن بالأثر الذي للصفة، وهذا قد يُسمى متعلق الصفة، فمثلًا: الله ﷻ موصوف بأنه ذو سمع وأنه السميع، وهذا نثبت فيه السمع لله ﷻ ونثبت معنى السمع، ثم نثبت أثر هذه الصفة في الخلق، وأن الله ﷻ لا يعزب عنه مسموع، سبحان من وسع سمعه الأصوات.

ما معنى السمع؟

الجواب: السمع من حيث هو معناه إدراك ما يُسمع.

وهنا تنبيه: وهو أن المعاني يصعب تفسيرها، بخلاف الذوات والأعيان فإنه يسهل التعريف بها؛ ولهذا تجد أن ما يقوم بقلب البشر من الصفات إذا عَرَّفَهُ فإنه يُعَرِّف ما قام بقلبه بتعلقه بذاته وتعلقه بالبشر، مثلًا لو طلب تعريف الرحمة فإنها معنى قلبي، وكل واحد منا يدرك معنى الرحمة؛ لأنها معنى قلبي يشعر به، والدلالة بما يشعر به هذه دلالة أعظم من دلالات الألفاظ، فإذا أراد أن يُعبر عنه ربما عسر عليه أن يعبر بتعبير مطلق، يعني: بتعبير عام يشمل ما في قلبه ويشمل غيره، ربما عسر على كثير من الناس، بل ربما عسر على كثيرٍ من أهل العلم، ولكن الخاصة يؤتيهم الله ﷻ من ذلك ما يشاء، فإذا عَرَّفَ مُعَرِّفٌ الرحمة فإنه ربما يعرفها بالنظر إلى حاله، مثلما عرفها الأشاعرة.

فكل أعمال القلوب التي في الإنسان ووصف الله ﷻ عرفوها بناء على أنها أعمال قلوب في الإنسان؛ ولذلك نفوها عن الله ﷻ، وهذا في المعاني كثير. لهذا نقول: إن المعاني تُعقل معانيها؛ الصفات التي من هذا الجنس تُعقل معانيها، وأما تفسيرها فلا بد أن تقف عليه بعبارة

من عبارات أهل العلم المحققين؛ لأن تفسير تلك المعاني قد يكون من المفسر بالنظر إلى بعض متعلقاتها، فتُفسر الرحمة من جهة تعلقها بالمخلوق، ويُفسر الحياء من جهة اتصاف المخلوق به، ويُفسر الغضب من جهة اتصاف المخلوق به، ويُفسر الرضا من جهة اتصاف المخلوق به.. وهكذا، فإن هذه وجودها مطلق من دون إضافة ـ كما هو معلوم ـ إنما يوجد في الأذهان، أما في الخارج ـ يعني: في الواقع ـ فإنما توجد مضافة، مثل: رحمة الله، ورحمة الإنسان، فإذا عَرَّفَ مُعَرِّفٌ هذه المعاني فإنه قد ينظر في ذلك إلى ما يعقله من نفسه؛ ولهذا ضل من ضل في هذا الباب من هذه الجهة، فيُتنبه إلى هذه القاعدة وهي: أن المعاني تفسيرها من دون إضافة قد يعسر على كثيرين، فيؤخذ تفسيرها من أهل العلم المحققين، حتى بعض اللغويين يُفسرها باعتبار من قامت به، فربما فسر الحياء وهو ينظر إلى حياء المخلوق، لكن الحياء الذي هو مطلق عن الإضافة الذي هو معنى كلي في الذهن قد لا يصل إلى تعريفه؛ لأنه إنما وجد في ذهنه بالتخصيص؛ لهذا قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «**التدمرية**»[(١)]، في قاعدته المعروفة في الفرق بين التعميم: «إن المعاني لا توجد كلية إلا في الأذهان، أما في الخارج فإنما توجد بالإضافات والنسب».

والقواعد في هذا كثيرة، وقد ذكر ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ منها ما يضيق المقام على تعداده[(٢)]، بعضها سنستخدمه ـ إن شاء الله ـ في فهم

---

(١) انظر: التدمرية (ص٤٣ ـ ٤٥)، ودرء تعارض العقل والنقل (١/ ٢١٦)، ومنهاج السنة النبوية (٢/ ٢٠٨).

(٢) انظر: بدائع الفوائد (١/ ١٦٦ ـ ١٨٠)، وقد ختم هذا البحث بقوله: «وعسى الله أن يعين بفضله على تعليق شرح الأسماء الحسنى مراعيا فيه أحكام هذه القواعد، بريئًا من الإلحاد في أسمائه، وتعطيل صفاته، فهو المان بفضله، والله ذو الفضل العظيم».اهـ.

النصوص، والرد على المخالفين من المؤولة والمعطلة والمشبهة والمجسمة، ونحو ذلك من أصناف أهل الضلال في هذه الأبواب.

القاعدة الأخيرة التي نختم بها هي: أن ظاهر النصوص مراد، وأن الإيمان إنما يكون بظاهر النص؛ لأن الظاهر هو ما يتبادر إلى الذهن من النص وهذا هو الذي كلفنا الله ﷻ بالإيمان به؛ إذ لم نُكلف في الغيبيات بأن نؤمن بأشياء وراء الظاهر لأنها لا تدرك، وهذه الغيبيات لابد من إدراكها.

فما هو ظاهر النصوص؟

الجواب: ظاهر النصوص هو إثبات المعنى دون إثبات الكيفية؛ ولهذا وجب الإيمان به؛ لأن فيه إثبات للمعنى دون إثبات الكيفية، والله ﷻ وصف نفسه بأنه استوى على العرش، وهذا إثبات للمعنى دون إثبات لكيفية، ووصف نفسه بأنه يغضب قال ﷻ: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ﴾ [الفتح: ٦]، وهذا إثبات للمعنى دون إثبات للكيفية، ووصف نفسه بأنه يرضى وهذا إثبات للمعنى دون إثبات للكيفية، فظاهر النص هو المعنى الذي دل عليه، أما كيفية الاتصاف فإن هذه لا يدل عليها ظاهر النصوص؛ ولهذا ضل من ضل حيث زعم وظن أن ظاهر النصوص فيه التشبيه أو التمثيل، ففهم من الغضب غضب المخلوق، يعني: كيفية غضب المخلوق، وفهم من الرضا رضا المخلوق، يعني: كيفية رضا المخلوق، فيفسرون الغضب ـ مثلًا ـ بأنه ثوران دم القلب، أو غليان دم القلب، وهذا أثر الغضب في المخلوق وليس هو معنى الغضب، بل الغضب له معنى كلي لا يتقيد بالمخلوق. وهذا الباب مهم جدًا، فإن الإيمان بظاهر النص هو إيمان بالمعنى الذي دل عليه هذا الظاهر، وهذا الظاهر أحيانًا يكون إفراديًا نفهمه من كلمة واحدة، وأحيانًا يكون هذا الظاهر تركيبيًا نفهمه من تركيب الكلام، يعني أن الظاهر ينقسم إلى قسمين: ظاهر إفرادي، وظاهر تركيبي.

الظاهر الإفرادي: هو الذي دل عليه أفراد الكلام، يعني: كلمة واحدة؛ كقوله تبارك وتعالى: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ [الفتح: ٦]، وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِى فَقَدْ هَوَىٰ﴾ [طه: ٨١]، وقوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْىِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: ٢٦]، ونحو ذلك من الصفات.

وأما الظاهر التركيبي: فهو الذي يُفهم لا من جهة لفظه، ولكن من جهة الكلام كله، وهذا حجة وأصل في اللغة، وهو مقرر عند أئمة أهل اللغة من السنيين، وكذلك أئمة أهل السنة في كتب العقائد وغيرها، مثاله قوله تعالى: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ هنا لا يُفْهَمُ منه صفة الإتيان لله جل وعلا، لكن هنا يُفْهمُ الكلام بظاهره التركيبي، وهو أن الله جل وعلا أتى بنيانهم من القواعد، ومعلوم أن تركيب الكلام لا يدل على أن الإتيان كان بالذات، وإنما الإتيان كان بالصفات؛ ولهذا فسره المفسرون بأنه إتيان بعذابه أو بقدرته أو بنحو ذلك[1]، كذلك قوله جل وعلا: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾... إلى آخر الآيات، قال: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾ [الفرقان: ٤٥] هنا ليست رؤية إلى الله جل وعلا يعني إلى الذات، ولكن تركيب الكلام وظاهر الكلام الذي أمرنا بالإيمان به هنا ظاهر تركيبي ليس لفظيا؛ وذلك لأنه دل على معنى قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ دل على معناها قوله: ﴿كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾ وهذه قاعدة مهمة جدًا[2].

---

(١) انظر: تفسير الطبري (١٤/ ٩٧)، وزاد المسير (٤/ ٤٤٠)، وتفسير ابن كثير (٢/ ٥٦٨)، والدر المنثور (٥/ ١٢٧)، وتفسير السعدي (ص٤٣٨).

(٢) قال الشارح ـ حفظه الله تعالى ـ في شرح الفتوى الحموية (ص١٠٠ ـ ١٠٣): (والنوع الثاني ـ وهو مهم في هذا الباب ـ: أن المتكلم يُفهم كلامه بتركيب الكلام، أي: بسياق الكلام، وهذا هو الذي يسمى عند الأصوليين بالدلالة =

. . . .

= الحملية للكلام، هذا في غاية الأهمية للناظر في هذا الباب ـ باب الأسماء والصفات؛ لأن من ادعوا أن السلف أوّلوا في باب الأسماء والصفات احتجوا ببعض كلامهم في هذا الأمر، وهم إنما أرادوا دلالة التركيب، ومعلوم أن الكلام إذا دل بتركيبه، فإنه لا يكون نفيًا لما دلت عليه أفراده.

مثال ذلك: قول الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾ [الفرقان: ٤٥]، الظاهر الإفرادي للكلام في قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ أن الرؤية تكون لله، يعني: يرى الرب تعالى، لكن لما قال: ﴿كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾ علمنا بدلالة التركيب ـ وهو ما يُفهم به مقصود المتكلم من كلامه ـ أنه أراد قدرة الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا﴾ [الفرقان:٤٥]. كذلك قوله تعالى: ﴿قَدْ مَكَرَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٢٦]، هل هذه من آيات الصفات التي فيها الإتيان؟ لا، ولِمَ يحملها السلف على أنها ليست من آيات صفة الإتيان؟ لأن المقصود بالإتيان ـ إذا أُثبتت الصفة ـ إتيان الذات وليس إتيان الصفات، وهنا قال: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ وهذا ليس دليلًا على صفة الإتيان؛ لأن التركيب تركيب الكلام يدل على أن المراد إثبات الصفة بقوله: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾، ومعلوم أن المتقرر في أن الله تعالى ليس كمثله شيء أنه لا يأتي بذاته للبنيان من قواعده، فهو تعالى أجلُّ من ذلك، وهو مستوٍ على عرشه، وإنما المقصود إتيان صفاته اللائقة في هذا الموضع، وهي قدرته وبطشه وقوته وعقابه ونكاله بالكافرين؛ لذلك قال: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ﴾، أيضًا من أمثلته: قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟﴾ [البقرة: ١١٥]، هنا فسر السلف الوجه بالقبلة؛ لأن الوجه من حيث اللفظ يطلق على الجهة ويطلق على الصفة، فيكون وجه بمعنى وِجهة، ويكون وجه الله بمعنى الصفة التي هي الوجه المعروفة، هنا ما حُمل المعنى على الصفة مع أنها إضافة صفة إلى متصف بها وهو ﴿وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ﴾)؛ وذلك لدلالة السياق ودلالة التركيب، وهذا ظاهر لأن سياق الآيات في القبلة ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ﴾ يعني القبلة؛ ولهذا خرجت هذه الآية عن أن تكون من آيات الصفات. كذلك قوله ﷻ: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [القلم: ٤٢]، =

هذا البحث أطال عليه شيخ الإسلام في مواضع كثيرة من كتبه(١)، منها ما في أوائل المجلد الثالث من رده على الرازي في (بيان تلبيس الجهمية)، أو (نقض التأسيس والتقديس) الذي يرد فيه على كتابه (التأسيس والتقديس)، وهذا الجزء لم يُطبع بعد، وهو من الأقسام المهمة جدًّا في هذا الباب؛ لأن الرازي ذكر تأويل الآيات والأحاديث، فأصل شيخ الإسلام تأصيلًا عميقًا قويًا؛ كعادته رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيان الظاهر والتأويل وأقسام الظاهر والحقيقة وهذه المباحث، وهذا البحث معروف في علم أصول الفقه في مبحث دلالة الألفاظ أو الاستدلال.

= هذه هي الآية الوحيدة التي اختلف فيها السلف هل هي من آيات الصفات أم ليست من آيات الصفات؟ فبعضهم قال: هي من آيات الصفات، وبعضهم فسرها بما يخرجها عن كونها من آيات الصفات، لِمَ؟ الجواب: لتنازع هذا الموضع بين أن يُقصد الفرد فتكون من آيات الصفات، أو أن يكون المقصود التركيب فتكون من غير آيات الصفات، يعني: هل يفهم الكلام بفهم كلمة ﴿سَاقٍ﴾، أو نفهمه مع سباقه ولحاقه؟ فالعرب تقول: كشفت الحرب عن ساقٍ. إذا كشفت عن هول وشدة، وهذا استعمال تركيبي تستعمله العرب للدلالة على الهول والشدة؛ فلهذا قال ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا وغيره: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ يعني عن هول وشدة. وآخرون كأبي سعيد وغيره قالوا: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢] يعني عن ساق الرحمن جَلَّ وَعَلَا لما جاء في الحديث من الدلالة على ذلك.

المقصود أن هذا البحث مهم وطويل فروعه، وضابطه أن ظاهر الكلام قد يكون من جهة اللفظ، وقد يكون من جهة التركيب؛ لأنه الذي يُفهم به مقصود المتكلم من جهة ظاهر كلامه، لأننا لا نعلم بواطن الكلام، لكننا نعلم ظاهر الكلام، وهذا الظاهر قد يكون من جهة الأفراد، وقد يكون من جهة التركيب، ولهذا ينقسم الظاهر إلى: ظاهر إفرادي، وظاهر تركيبي). وانظر: المسودة لآل تيمية (ص٩٠ ـ ١٠١).

(١) انظر: التدمرية (ص٤٧)، ودرء تعارض العقل والنقل (١/ ١٨٦)، وبيان تلبيس الجهمية (١/ ١٧)، والنبوات (ص١١٩)، ومجموع الفتاوى (٧/ ١١٥).

كذلك الحقيقة تنقسم إلى قسمين: حقيقة تفهم من مفرد الكلام، وحقيقة تفهم من تركيب الكلام، وهي مرتبطة بتقسيم ظاهر الكلام إلى: ظاهر إفرادي وظاهر تركيبي.

فمثلًا: ادُعيّ المجاز[(١)] في قوله ﷻ: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ﴾ [يوسف: ٨٢]، وكذلك في قوله ﷻ: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء: ٢٤]، وفي قوله ﷻ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: ٣]، وادعى المجاز في أشياء كثيرة، وهم يزعمون أن مثل قوله ﷻ: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ﴾ فيها إثبات للمجاز؛ لأن حقيقة اللفظ لم تُعين بيقين، وفهموا من حقيقة اللفظ هنا أن السؤال متوجه إلى القرية والعير، ففهموا من قوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ أن السؤال يتوجه إلى القرية.

ونقول: هذا ليس بظاهر الكلام، وليس بحقيقته أيضًا؛ لأن الحقيقة هنا تركيبية، ولأن الظاهر هنا ليس هو ما دل عليه مفرد اللفظ كما زعموا، بل الحقيقة التركيبية هي المفهومة من قوله ﷻ: ﴿وَسْـَٔلِ

---

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مجموع الفتاوى (٧/ ٨٧، ٨٨): «تقسيم الألفاظ الدالة على معانيها إلى حقيقة ومجاز، وتقسيم دلالتها أو المعاني المدلول عليها إن استعمل لفظ الحقيقة والمجاز في المدلول أو في الدلالة؛ فان هذا كله قد يقع في كلام المتأخرين، ولكن المشهور أن الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ، وبكل حال فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة، لم يتكلم به أحد من الصحابة، ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم؛ كمالك، والثوري، والأوزاعي، وأبى حنيفة، والشافعي؛ بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو؛ كالخليل، وسيبويه، وأبي عمرو بن العلاء، ونحوهم، وأول من عُرف أنه تكلم بلفظ المجاز: أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه، ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة، وإنما عنى بمجاز الآية ما يُعبر به عن الآية...».اهـ.

ﱡﭐﲕﱠ، ومعلوم أن السؤال لم نؤمر بتوجيهه إلى جدران القرية وبيوتها وأرضها، وإنما لمن يفهم السؤال ويجيب عليه وهم أهل القرية، فهذا يُسمى حقيقة تركيبية أو ظاهرًا دل عليه تركيب الكلام، وفيه نفيٌ للمجاز[١].

❋ ❋ ❋

(١) انظر كلام العلامة ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في إبطال المجاز في مختصر الصواعق المرسلة (٢/ ٢٣١)، حيث ذكر خمسين وجهًا لإبطاله.

مِنْ غَيْرِ تَحْرِيفٍ، وَلَا تَعْطِيلٍ، وَمِنْ غَيْرِ تَكْيِيفٍ، وَلَا تَمْثِيلٍ.

الشَّرح

ذكر شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ أن ﴿**مِنَ الإيمَانِ بِاللهِ: الإيمَانُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ فِي كِتَابِهِ، وَبِمَا وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ**﴾ وقد شرحنا هذه الجملة وما يتبعها من قواعد مهمة، وهذا الإيمان ادعاه كثيرون، ادعاه طوائف من المنتسبين إلى القبلة، ولكن دعوى الإيمان بما وصف الله عَزَّوَجَلَّ به نفسه ووصفه به رسوله ﷺ لما كانت دعوى عند كثيرين، التزم أهل السنة والجماعة أن يذكروا قيد هذا الإيمان بهذه النصوص ـ نصوص الصفات ـ فهو ليس إيمانا على وفق ما تشتهي النفس أو يؤدي إليه العقل، بل على قاعدة: أن يكون الإيمان بتلك النصوص بما وصف الله به نفسه وبما وصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف، ولا تعطيل، ومن غير تكييف، ولا تمثيل، فهناك محرفون يقولون: نؤمن بالصفات على ما جاء في الكتاب والسنة. لكنهم يحرفونها عن مواضعها، فأهل السنة خالفوهم وآمنوا بالنصوص من غير تحريف.

وهناك معطلة عطلوا نصوص الصفات عن معانيها اللائقة بها، أو عطلوا الله عَزَّوَجَلَّ عن الوصف الذي وصف به نفسه على كماله وأولوه وحرفوه وتوجهوا به إلى معنى آخر، فخالفهم أهل السنة فآمنوا بظاهر النصوص من غير تعطيل لها ولا تأويل يصرفها عن حقائقها اللائقة بالله جَلَّ جَلَالُهُ.

كذلك آمنوا بالنصوص من غير تكييف؛ لأن هناك من آمن فكيف، فجعل نصوص الصفات مكيفة بكيفيات اخترعوها وابتدعوها في أذهانهم، وهؤلاء يزعمون أنهم آمنوا بالنصوص، لكن أهل السنة بينوا أن الإيمان لابد أن يكون من غير تكييف.

وهناك أيضًا ممثلة مجسمة آمنوا بالنصوص على زعمهم وجعلوا ظاهر النص يُراد به أمثلة معروفة، فقالوا: يد الله كأيدينا، وعين الله كأعيننا، وسمع الله كسمعنا، ونحو ذلك، وزعموا أنهم آمنوا لكن آمنوا إيمانا فيه تمثيل.

إذًا يكون إيمان هؤلاء الأصناف الأربعة إيمانًا مدعى، ليس إيمانًا شرعيًا، فمتى يكون الإيمان بنصوص الصفات صحيحًا؟

الجواب: إذًا جَمْعُ هذه الأربع: أن يؤمن بما وصف الله به نفسه وما وصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، فهذه أربع قواعد:

* أن نؤمن بالنصوص ولا نحرفها.

* أن نؤمن بالنصوص ولا نعطل الله ﷻ عن وصفه الذي وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ.

* أن نؤمن بالصفات من دون تكييف لهذه الصفات بكيفيات معهودة أو غير معهودة.

* أن نؤمن بالنصوص ولا نمثل الله ﷻ بخلقه بل نُنَزهه ﷻ.

وهذا يُحتاج في بيانه إلى بيان المراد بهذه الألفاظ الأربعة: **التحريف، والتعطيل، والتكييف، والتمثيل.**

أما **التحريف**: فأصله في اللغة من الانحراف بالشيء عن وجهه، وهو صرفه عن وجهه ومعناه إلى غيره، وهذا تحريف بمعنى التغيير والتبديل، فيكون معنى التحريف التغيير والتبديل؛ حرّف أي غيّر وبدل(١)، عن اليهود: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [النساء: ٤٦]، قال المفسرون في معنى هذه الآية: يعني يحرفون ما أنزل إليهم عن معانيه

---

(١) انظر: العين (٣/ ٢١١)، ومقاييس اللغة (٢/ ٤٢)، ولسان العرب (٩/ ٤٣).

اللائقة به، بل يخترعون له معاني من عندهم، وسمي الله ﷻ هذا منهم تحريفًا[١].

والتحريف في نصوص الصفات معناه: أن تُغير وتُبدل ألفاظها أو معانيها عن ظواهرها، فإذا صُرف ظاهر النص عن معناه اللائق به سواء أكان في اللفظ أو في المعنى، فإن هذا تحريف؛ لأنه تغيير وتبديل[٢].

قال العلماء: التحريف من حيث هو في تعلقه بنصوص الصفات أو بغيره على قسمين[٣]:

* **تحريف في اللفظ**: إما بزيادة أو نقصان أو بتغيير حركة إعرابية أو بغير تغيير حركة إعرابية.

* **وتحريف في المعنى**: يكون بتغيير معنى الكلمة عن معناها المعروف في لغة العرب.

النوع الأول: التحريف في اللفظ: قد يكون تحريف في اللفظ بزيادة؛ كما فعل اليهود، فإن الله ﷻ أخبر عنهم بقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡ قَوۡلًا غَيۡرَ ٱلَّذِي قِيلَ لَهُمۡ﴾ [البقرة: ٥٩]، قيل لهم: ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٞ﴾ [البقرة: ٥٨]، فقالوا: «**حبة في شعيرة**»، غيروا اللفظ بزيادة

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٥/ ١١٨)، وتفسير ابن كثير (١/ ٣٧٧)، والدر المنثور (٢/ ٥٥٤) وتفسير السعدي (١٨١).
قال ابن الجوزي في «زاد المسير» (٢/ ٣١٣): «وفي تحريفهم الكلم ثلاثة أقوال:
أحدها: تغيير حدود التوراة، قاله ابن عباس.
والثاني: تغيير صفة محمد ﷺ، قاله مقاتل.
والثالث: تفسيره على غير ما أنزل، قاله الزجاج».اهـ.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٣/ ٦٧).

(٣) قال ابن القيم في الصواعق المرسلة (١/ ٣٥٨): «والتحريف نوعان: **تحريف اللفظ**: وهو تبديله، **وتحريف المعنى**: وهو صرف اللفظ عنه إلى غيره مع بقاء صورة اللفظ».اهـ.

بل غيروه من أصله، أو غيروه بزيادة؛ كما روي أنهم قالوا: «**حنطة**»[(١)]، بزيادة النون.

كذلك فعل المعتزلة والجهمية والأشاعرة ونحوهم، حينما فسروا معنى قوله ﷻ: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۚ﴾ [الفرقان: ٥٩]، وقوله ﷻ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] بقولهم: استولى. فهذا تحريف في اللفظ بزيادة حرف، فإن كلمة استوى ليس فيها حرف اللام، زادوا اللام فغيروا المعنى، ومعنى استوى المعروف في اللغة علا وارتفع[(٢)].

كذلك قد يكون بنقص في اللفظ، وقد يكون بتغير حركة إعرابية في النص، مثل ما قال جهمي لأبي عمرو بن العلاء[(٣)] ـ أحد القراء والنحاة

---

(١) انظر: تفسير الطبري (١/ ٣٠٣، ٣٠٤)، وتفسير ابن كثير (١/ ١٠٠)، وفتح الباري (٨/ ٣٠٤)، والدر المنثور (١/ ١٧٣).

(٢) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

أُمِرَ اليَهُودُ بأن يَقُولُوا حِطَّةٌ ... فَأبَوا وَقَالُوا حِنطَةٌ لِهَوانِ
وَكَذَلِكَ الجهمِيُّ قِيلَ لَهُ استَوَى ... فَابَى وَزَادَ الحَرفَ لِلنُّقصَانِ
قَالَ استَوى استولَى وَذَا مِن جَهلِهِ ... لُغَةً وَعَقلَا مَا هُمَا سِيَّانِ
عِشرُونَ وَجهًا تُبطِلُ التَّأوِيلَ باسـ ... ـتولى فَلا تَخرُج عَنِ القُرآنِ
قَد أُفرِدَت بِمُصَنَّفٍ هُوَ عِندَنَا ... تَصنِيفُ حَبرٍ عَالِمٍ رَبَّانِي
وَلَقَد ذَكَرنَا أربَعِينَ طِرِيقَةً ... قَد أبطَلَت هَذَا بِحُسنِ بَيَانِ
هِيَ فِي الصَّوَاعِقِ إن تُرد تَحقِيقَهَا ... لا تَختَفِي إلاَّ عَلَى العُميَانِ
نُونُ اليَهُودِ وَلَامُ جَهمِيٍّ هُمَا ... فِي وَحي رَبِّ العرش زَائِدَتَانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/ ٢٦).

(٣) هو أبو عمرو بن العلاء بن عمار بن العريان المازني البصري، النحوي، من أئمة البصرة في القراءات والنحو واللغة، أحد القراء السبعة، اختُلف في اسمه فقيل زبان، وقيل يحيى، وقيل غير ذلك، قرأ القرآن على مجاهد بن جبر، وسعيد بن جبير، ويحيى بن يعمر، وحميد ابن قيس، وعبد الله بن كثير صاحب مجاهد، توفي سنة أربع وخمسين ومائة. انظر: مشاهير علماء =

والعلماء المتحققين بالسنة ـ قال: يا أبا عمرو ألا تقرأ: «**وكلم اللهَ موسى تكليمًا**» بالنصب؟ أي: غَيِّر حركة إعرابية؛ لأن القراءة ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤]، فالله جل جلاله هو فاعل الكلام، وموسى عليه السلام في الإعراب مفعول به، أراد أن يحرف بتغيير حركة إعرابية، فقال: ألا تقرأ «**وكلم اللهَ موسى تكليمًا**»، يعني: أن له وجهًا في العربية عند هذا القائل؛ لأن موسى عليه السلام لا تظهر الحركة في آخره، فإذا قرأ: «**وكلم اللهَ موسى**» يكون المُكلِم هو موسى، والمُكَلَّم هو الله عز وجل، قال له أبو عمرو بن العلاء: هبني قلت ذلك وقرأته على هذا النحو، فماذا تقول في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣]؟ فبُهت[١].

وهذا من نوع تغيير حركة إعرابية، ربما لجأ إليه كثير من الذين يزعمون أن عندهم علمٌ بالنحو، لكن مع ظهور العلم وقوته بطل ذلك منهم. وقد يكون تحريف بلا زيادة في اللفظ ولا نقصان ولا تغيير حركة إعرابية، بل يكون تحريفًا للفظ بغير هذه الأنحاء، وفي المثال السابق بقوله: «**وكلم اللهَ موسى**» أراد أن يجعل موسى المُكلِّم، فحَرَّف وغير موسى من كونه مفعولًا به إلى كونه فاعلًا، وهذا لم تدل عليه حركة إعرابية.

كذلك يدخل في هذا الذين يُحرفون الكلام فيجعلونه بمعنى آخر ـ لفظ له معنى يجعلون له معنى آخر ـ مثلًا في قوله سبحانه وتعالى: ﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥]، يجعلون معناه: بقدرتي أو

= الأمصار (ص١٥٣)، والفهرست (ص٤٢)، وتاريخ دمشق (٦٧/ ١٠٣)، وتهذيب الكمال (٣٤/ ١٢٠)، والوافي بالوفيات (١٤/ ١١٥).

(١) انظر: شرح الطحاوية لابن أبي العز (ص١٨٢)، وبيان تلبيس الجهمية (٢/ ١٢)، والصواعق المرسلة (٣/ ١٠٣٧)، وذكر الشارح ـ حفظه الله ـ في شرح لمعة الاعتقاد أن السائل هو عمرو بن عبيد المعتزلي.

بقدْرَتَيّ، هذا تحريف للفظ، فهل هو من جهة المعنى؟ الجواب: لا، بل جعلوا لفظًا مكان لفظ، يقولون: اليد هنا القدرة، وليست اليد المعروفة.

النوع الثاني: التحريف من جهة المعنى:

وهذا كثير؛ كادعاء المجاز في آيات الصفات؛ وكتأويل النصوص على ما دلت عليه لغة العرب، فمثلًا قول الله ﷻ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: ٣] يقولون: الرحمة هي إرادة الإحسان، هذا تحريف وتغيير للرحمة عن معناها بأي شيء؟ الجواب: بالأخذ بالمجاز، والأخذ بالمجاز في نصوص الصفات باطل ومن أصول أهل الضلال في الصفات، أما في غير الصفات ـ يعني في اللغة من غير دخوله في الصفات ـ فهو خلاف أدبي، مع أن الصحيح عند المحققين أنه لا مجاز أصلًا(١).

هنا يدخل في المحرفة، الذين حرفوا الكلم عن موضعه، الجهمية أول ما يدخل، لأن أصل التحريف إنما جاء من جهة جهم بل من جهة الجعد بن درهم(٢) قبله، بل من جهة اليهود؛ لأن هذه المقالة أخذها الجعد عن اليهود(٣)، لأنهم هم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه، وكان

---

(١) راجع (ص١٠٩).

(٢) هو مؤسس مذهب التعطيل وأول من قال: إن الله لم يكلم موسى تكليمًا، ولم يتخذ إبراهيم خليلًا، كان مؤدبًا لمروان الحمار آخر خلفاء بني أمية؛ لذا يقال له مروان الجعدي، قتله خالد القسري يوم الأضحى سنة أربع وعشرين ومائة، وقال: أيها الناس ضحوا تقبل الله ضحاياكم، فإني مضحٍ بالجعد بن درهم، ونزل فقتله، وكان من أبرز تلاميذه الجهم بن صفوانٍ، وبه عُرف مذهب التعطيل.

انظر: سير أعلام النبلاء (٥/ ٤٣٣)، والبداية والنهاية (٩/ ٣٥٠)، والكامل في التاريخ (٤/ ٤٦٦)، والنونية مع شرحها لابن عيسى (١/ ٥٠، ٥١).

(٣) قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في ذكر أصل مقالة الجهمية في «الفتوى الحموية الكبرى»: «وقد قيل: إن الجعد أخذ مقالته عن أبان بن سمعان، وأخذها أبان =

أول ما بدأ التحريف حيث نفى اتصاف الله عَجَّلَ بالكلام، وقال: إن قوله سُبْحَانَهُ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾، أي: جرحه بأظافير الحكمة تجريحًا. فليس من جهة الكلام وإنما من جهة التجريح، وكلَّم أي جرَّح من الكَلْم وهو الجُرح[1]، ثم أخذها عنه جهم بن صفوان رأس الجهمية.

وهذا أول ما بدأ به الجهمية فنفوا صفة الكلام، وتسلسل هذا.

والجهمية يُحَرِّفُون من جهات:

أولًا: تحريفهم الأسماء الحسنى والصفات العُلى، فهم يقولون بها في القرآن لكن يجعلون تفسيرها بمخلوقات منفصلة، فصفة الله عند الجهمية هي الوجود المطلق فقط، وغيره من الأسماء الحسنى ـ السميع، البصير، الحي، القيوم، العليم، الحكيم ـ يُفسرها الجهمية بمخلوقات منفصلة، فيقولون: السميع هو من يُسمَع، والبصير هو من يُبصَر، والمتكلم هو من يُكَلَّم ـ يعني: مخلوقات الله عَجَّلَ المنفصلة ـ والعزيز هو من أُعز أو من عزّ، والقيوم هو من أقيم أو من قام بأموره. وهذه الأسماء تعلقت بالخلق من آثار صفة الوجود لله عَجَّلَ، فعندهم الوجود عام. ويدخل فيه المعتزلة، فإن المعتزلة حرفوا الغيبيات جميعًا في الصفات والأسماء، وفي الأمور الغيبية، مثل: عذاب القبر، والميزان، والحوض، والصراط، ونحو ذلك من الأمور الغيبية التي حرفوها عن معانيها، ويدخل فيه أيضًا الأشاعرة فإنهم يحرفون.

= عن طالوت بن أخت لبيد بن الأعصم، وأخذها طالوت عن لبيد بن الأعصم اليهودي الساحر الذي سحر النبي ﷺ».اهـ. انظر: مجموع الفتاوى (٥/ ٢٠).
وقد ذكر سلسلة التعطيل هذه: ابن كثير في البداية والنهاية (١٠/ ١٩)، والصفدي في الوافي بالوفيات (١١/ ٦٨)، والسبكي في طبقات الشافعية الكبرى (٩/ ٧٢).

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة (ص٨٧٤).

وهل كل تحريف يُعد كفرًا؟ الجواب: ليس كل تحريف يُعد كفرًا، فإن أهل السنة والجماعة لم يُكفروا الذين فسروا استوى باستولى، فإن كان التحريف في جميع الصفات ـ كفعل الجهمية ـ فإنه يُعد كفرًا، والجهمية عندهم كفار؛ لأنهم حرفوا ونفوا صفات الله ﷻ، وإن كان التحريف في بعض الصفات، وكانت الدلالة عليها ظاهرة ولا يحتملها وجه ـ يعني: ليس للتأويل فيها مدخل ـ هنا يُكفر به؛ كتكفير من نفى رؤية الله ﷻ، وتكفير من جعل كلام الله ﷻ مخلوقًا، وأما غيره مما يكون لقائله عذر في تأويله فإنه لا يقال بكفره.

ولهذا أهل السنة والجماعة لم يكفروا الأشاعرة، والماتريدية، والكلابية(١)، والسالمية(٢)، والكرامية(٣)، وأشباه هؤلاء.

---

(١) نسبة إلى محمد بن سعيد بن كلاب، سبق التعريف به وبمذهبهم، راجع (ص٩٩).

(٢) وهم الاقترانية أتباع أبي الحسن أحمد بن محمد بن سالم الزاهد البصري، وهو آخر أصحاب سهل التستري وفاة، يقولون: إن كلام الله تعالى حروف وأصوات قديمة أزلية، وأن لها اقترانًا ثابتًا لذواتها، ولا يسبق بعضها بعضًا، بل هي مقترنة الباء مع السين مع الميم في آن واحد، ثم لم تكن معدومة في وقت من الأوقات، ولا تُعدم، بل لم تزل قائمة بذاته سبحانه قيام صفة الحياة والسمع والبصر. وجمهور العقلاء يقولون: إن هذا المذهب كاف في الجزم ببطلانه. انظر: منهاج السنة النبوية (٢/ ٤٩٩)، وشرح النونية لابن عيسى (١/ ٣٠٤)، وشذرات الذهب (٣/ ٣٦)، ومعارج القبول (١/ ٣٧٩) ولمعرفة المزيد من أقوالهم انظر أيضًا: تلبيس إبليس (١/ ١٠٤) والنبوات (ص١٧٣).

(٣) نسبة إلى أبي عبد الله محمد بن كرام، المتوفى سنة خمس وخمسين ومائتين، كان من زهاد سجستان، وغرّ الناس بزهده، يعتقدون أن الله تعالى جسم وجوهر ومحل للحوادث، ويقولون بالإرجاء، وهم طوائف متعددة.

انظر: الفرق بين الفرق (ص٢١)، والملل والنحل (١/ ١٠٨)، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين (١/ ٦٧)، وشرح اللمعة لابن عثيمين رحمه الله (ص١٦٣).

قال: ﴿وَلَا تَعْطِيلٍ﴾ هذه اللفظة الثانية، والتعطيل أصله في اللغة[١]: من عَطّل يُعطّل تعطيلًا، وهو عُطلٌ، إذا كان خاليًا، يقال: هذا مكان مُعطّل إذا كان خاليًا ليس فيه شيء، ويقال أيضًا للمرأة: جيدها معطل إذا كان خاليًا من الحلي، ومنه قول الشاعر[٢] في وصف جيد امرأة:

وَجيدٍ كَجيدِ الرِيمِ لَيسَ بِفاحِشٍ   إذا هِـيَ نَـصَّـتـهُ وَلَا بِـمُـعَـطَّـلِ

بمعطل يعني: خالي من الحلي، فهذا أصله.

فإذًا الإخلاء هو التعطيل، ومعنى قول الله ﷻ: ﴿وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ﴾ [الحج: ٤٥] أي: خالية من الماء؛ لأنه لم يستفد منها، أو لم تُحفر، أي: لم يُعتن بها لإخراج الماء. وتعطيل النصوص، أو تعطيل الصفات، أي: تعطيل الله ﷻ عن صفاته، بمعنى إخلاء الله سبحانه وتعالى عن أوصافه، يعني: نفي الصفات عن الله ﷻ.

والتعطيل عند العلماء أقسام أشهرها ثلاثة وهي[٣]:

الأول: تعطيل المخلوق عن خالقه، يعني إخلاء المخلوق عن أن يكون مخلوقًا بنفي أن يكون ثَمَّ خالقٌ له؛ كقول الملاحدة.

الثاني: تعطيل الخالق عن أوصافه التي وصف بها نفسه أو وصفه بها رسوله ﷺ.

الثالث: تعطيل الخالق عن استحقاقه العبادة وحده لا شريك له.

---

(١) انظر: العين (٣/ ٢١١)، ومقاييس اللغة (٢/ ٤٢)، ولسان العرب (١١/ ٤٥٤).

(٢) هو امرؤ القيس أمير الشعراء، ويُعرف بالملك الضليل، وهذا البيت من معلقته. انظر: جمهرة أشعار العرب (ص٨٣)، والحماسة المغربية (٢/ ١١٠٧)، ومحاضرات الأدباء (٢/ ٣٢٨)، وانظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء (١/ ٥١)، وتاريخ دمشق (٩/ ٢٢٢)، والبداية والنهاية (٢/ ٢١٨).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٩٦).

فالأول بحثه في توحيد الربوبية، والثاني بحثه في توحيد الأسماء والصفات، والثالث بحثه في الألوهية. فإذًا التعطيل دخل فيه أنواع التوحيد، فإذا كان تعطيلًا للمخلوق عن الخالق صار ذلك نفيًا لتوحيد الربوبية، وإذا كان تعطيلًا لله عن أوصافه، صار تعطيلًا ونفيًا للأسماء والصفات، وإذا كان تعطيلًا للخالق عما يستحقه من عبادته وحده دونما سواه، صار تعطيلًا في الألوهية، والمقصود هنا الثاني.

إذًا المقصود بالتعطيل أن يُعَطَّل اللهُ ﷻ عن أوصافه، يعني: أن يصف نفسه بصفة أو يصفه رسوله ﷺ بصفة، فيُخْلَي الله ﷻ من هذه الصفة، وكأنه سبحانه وتعالى لم يصف نفسه بذلك الوصف، ولم يصفه رسوله ﷺ بذلك الوصف، فإنْ وَصَفَ اللهُ ﷻ نفسه جلب لهذه الصفة لله ﷻ؛ لأننا لم نعلم أنه سبحانه وتعالى متصف بهذه الصفة، فأخبرنا الله ﷻ لنعلم أنه ﷻ متصف بها، فصار إثباته لنفسه هذه الصفة زيادة علم عما كان عندنا من قبل، فإذا نُفيت صار ذلك إخلاءً لله ﷻ عن الوصف فصار تعطيلًا. فإذًا يدخل في المعطلة الذين ينفون وصف الله ﷻ بكل الصفات كفعل الجهمية، ويدخل فيهم الذين ينفون أوصاف الله ﷻ غير الصفات الثلاث المشهورة عند المعتزلة، وكذلك يدخل فيه الذين يعطلون الله ﷻ عن الاتصاف بغير الصفات السبع المشهورة عند الكلابية ومن تبعهم من الأشاعرة والماتريدية، وهذا باب واسع يأتي ـ إن شاء الله ـ تفصيله.

فإذًا كل من لم يصف الله ﷻ بما وصف به نفسه، بأن حَرّف أو أوَّل فقد أخلى الله ﷻ عن الوصف اللائق به كما أخبر، ومنع الأخذ بظواهر النصوص فإن هذا يُعد تعطيلًا، فإن أهل السنة والجماعة يخالفون المبتدعة الذين يعطلون.

وهل إيمان المعطل بالنص هو حقيقة أم دعوى؟ الجواب: هو

دعوى، فالأشعري والماتريدي، والمعتزلي، والإباضي[١]، والرافضي، وأشباههم يقولون: نؤمن بالنصوص. لكنهم يعطلون النصوص عن معانيها، ويجعلون هذه المعاني للنصوص في الصفات راجعة إلى الأوصاف التي يثبتونها، فالجهمي يُرجع كل صفة إلى صفة الوجود بجعل الأوصاف والأسماء أثر لصفة الوجود، والمعتزلي يجعل الصفات والأسماء من آثار الصفات الثلاث التي يثبتها[٢]، والأشعري والماتريدي والكلابي يجعل كل صفة راجعة للصفات السبع التي يثبتها[٣]، والماتريدي يجعل الصفات والأسماء من آثار الصفات الثمان التي يثبتها[٤].

فمثلًا: صفة النزول لله ﷻ ينفيها أولئك.

فالأشعري يُفسرها فيقول: نؤمن بأنه ينزل لكن نزوله ليس نزولًا

---

(١) الإباضي: نسبة إلى الإباضية أصحاب عبد الله بن إباض التميمي الذي خرج في أيام مروان ابن محمد آخر ملوك بني أمية، فهي أحدى فرق الخوارج خرجوا من سواد الكوفة، فقتلوا الناس، وسبوا الذرية، وقتلوا الأطفال، وكفروا الأمة، قالوا: مخالفونا من أهل القبلة كفار، ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن، وكفروا عليًا رضي الله عنه وأكثر الصحابة. انظر: الملل والنحل (١/ ١٣٤)، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص٥١)، والتعريفات للجرجاني (ص٢٠)، والتعاريف للمناوي (ص٢٧).

(٢) تثبت المعتزلة صفات ثلاث: القدرة، والحياة، وإرادة حادثة لا في محل، أي: لم تقم بالله ﷻ، وذكر الأشعري أن منهم من يقول: لم يزل الله عالمًا قادرًا حيًّا ـ على خلاف بينهم هل هو عالم قادر حي بنفسه، أن بعلم وقدرة وحياة... انظر تفصيل كلامهم في مقالات الإسلاميين (١/ ١٦٤ ـ ١٦٦)، والفرق بين الفرق (ص١١٢).

(٣) الصفات السبع التي يثبتها أولئك مجموعة في قول الناظم:

لَهُ الْحَيَاةُ وَالْكَلَامُ وَالْبَصَرُ ... سَمْعٌ إِرَادَةٌ عِلْمٌ وَاقْتَدَرَ

(٤) الصفات الثمان التي يثبتها الماتريدية هي السبع التي يثبتها الأشاعرة إضافة إلى صفة التكوين.

حقيقيًا، إنما هو نزول الرحمة والإجابة؛ إجابة الله ﷻ للداعين في هذا الوقت المتأخر من الليل. فهم يجعلون الصفة راجعة إلى الصفات التي يثبتونها، فالرحمة عندهم إرادة الإحسان، لِمَ؟ لأنهم يجعلون من الصفات السبع صفة الإرادة، والغضب عندهم إرادة الانتقام، لِمَ؟ لأن الإرادة عندهم من الصفات السبع.. وهكذا، فكل صفة يعطلونها عن معناها الذي دلت عليه اللغة، ويقولون: نؤمن بالنص لكن هذه الصفة معناها أحد الأوصاف السبعة التي أثبتناها.

وهذه الأوصاف السبعة لإثباتهم لها وسبب ذلك مزيد من التفصيل يأتي في مكانه ـ إن شاء الله ـ من هذه الرسالة المباركة.

قال: ﴿**وَمِنْ غَيْرِ تَكْيِيفٍ**﴾ هنا كرر ﴿**مِنْ غَيْرِ**﴾، **فقال:** ﴿**مِنْ غَيْرِ تَحْرِيفٍ وَلَا تَعْطِيلٍ، وَمِنْ غَيْرِ تَكْيِيفٍ وَلَا تَمْثِيلٍ**﴾، والسبب في ذلك أن التحريف والتعطيل متقاربان، وكذلك التكييف والتمثيل متقاربان، لكن التكييف والتمثيل غير التحريف والتعطيل، فالتكييف والتمثيل يدخل فيه المجسمة، والتحريف والتعطيل يدخل فيه المعطلة؛ ولهذا قال العلماء: «**الممثل يعبد صنمًا، والمعطل يعبد عدمًا، والسني يعبد الهًا واحدًا فردًا صمدًا**»[1]. **لِمَ؟ الجواب**: لأنه جَسَّم فتخيل إلهه على نحو ما، فعبد هذا المتخيل، فصار صورة، فصار صنمًا، أما المعطل فهو يعبد عدمًا؛ لأنه يعبد الهًا ليس له صفة، أو ليس له أسماء أو نعوت، فهو يعبد عدمًا، فإذا كان لا يصف الله بشيء فهو يعبد عدمًا محضًا؛ كفعل الجهمية.. وهكذا.

قال: ﴿**وَمِنْ غَيْرِ تَكْيِيفٍ**﴾ التكييف من كيّف الشيء يكيفه تكييفًا إذا جُعل له كيفية، والتكييف: معناه أن يجعل لصفة الله ﷻ كيفية،

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/٥٢٦)، والصواعق المرسلة (١/١٤٨)، ومقدمة القصيدة النونية لابن القيم.

قد تكون هذه الكيفية معلومة المثال، وقد لا تكون معلومة المثال.

مثال ذلك: أن يجعل اتصاف الله ﷻ باليد على مثالٍ يعلمه، فيجعل الكيفية على نحو ما، كمن يقول ـ مثلًا ـ: إن الله ﷻ استوى على العرش وكيفية الاستواء كذا وكذا. فقد يُكيفها بما عهده فيكون تمثيلًا، وقد يكيفها بشيء خيال في ذهنه فيُعد تكييفًا من غير مثال.

ما المقصود بالتكييف في هذا الموضع؟

لما عطف المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ عليه التمثيل بالواو ـ والواو تقتضي المغايرة ـ دل على أنهم يريدون بالتكييف التكييف على غير مثال معلوم، يعني: يخترع له كيفية لا مثال لها، وإن كان التمثيل يدخل في التكييف لكنه لما عطف بالواو علمنا أنه يريد بالتكييف غير التمثيل، وأن التمثيل له وصفه والتكييف له وصفه.

فكيف يكون التكييف؟

مثلًا: يتخيل صورة ليد الله ﷻ، أو يتخيل صورة لاستواء الله ﷻ، أو يتخيل صورة وحالًا لنزول الله ﷻ، أو يتخيل صورة وحالًا لغضب الله ﷻ، هذا كله تكييف، يعني: جعل للصفات كيفية، وهذا هو التكييف الذي سلكه طائفة من المجسمة؛ لأن المجسمة على قسمين:

مجسمة مكيفة: وهم الذين جعلوا الله ﷻ على كيفية اخترعوها في أذهانهم ليس لها مثال.

ومجسمة ممثلة: وهم الذين جعلوا لله ﷻ جسمًا على مثال يعلمونه، مثل مخلوق أو نحو ذلك.

هذا معنى التكييف، ونفيه لاشك أنه من أعظم المعلومات التي يعلمها المؤمن، فإذا وَصَفَ اللهَ ﷻ يصفه بصفة يؤمن بمعناها ولا يعلم كيفيتها؛ ولهذا قرر الإمام مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذه القاعدة آخذًا لها من قول الله سُبْحَانَهُ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]،

فقال لمن سأله عن الاستواء: «**الِاسْتِوَاءُ مَعْلُومٌ وَالْكَيْفُ غَيْر مَعْقُولٌ**»[١] وهذه أثبت من الرواية الأخرى التي فيها: «**الْكَيْفُ مَجْهُولٌ، وَالْإِيمَانُ بِهِ وَاجِبٌ، وَالسُّؤَالُ عَنْهُ بِدْعَةٌ**».

قوله: «**الِاسْتِوَاءُ مَعْلُومٌ**» يعني: في اللغة معلوم المعنى، فإن معنى الاستواء في اللغة: العلو والارتفاع، «**وَالْكَيْفُ غَيْر مَعْقُولٌ**» أي: لا تُعقل كيفية استواء الله ﷻ، وإيمان المؤمن باستواء الله ﷻ إيمان معنى لا إيمان كيفية؛ لأنه إيمان بما دل عليه ظاهر اللفظ، أما الكيفية فإن قلب المؤمن قد انقطعت علائقه به، وانقطع طمعه وانقطع طلبه لإدراك كيفية الاتصاف، فإن هذا لا يعلمه إلا الله ﷻ[٢].

وهذه قاعدة نقولها في كل صفة، فإذا قيل: كيف ينزل؟ نقول: النزول معلوم والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعه. وإذا قيل: كيف غضب الله ﷻ؟ نقول: الغضب معلوم والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة.

وكذلك إذا قيل: كيف الاستواء، أو كيف الرضا، أو كيف الأسف، أو كيف الرحمة، أو كيف المجيء، أو كيف الإتيان؟ ونحو ذلك، هذه كلها معلومة المعنى لكن كيفياتها غير معقولة.

قال هنا: ﴿**وَلَا تَمْثِيلٍ**﴾، والتمثيل مِنْ مثّل يُمثل تمثيلًا إذا جعل للشيء مثلًا[٣]، وقد سبق أن التمثيل في الأصل نوع من التكييف، لكن

---

(١) أخرجه اللالكائي في اعتقاد أهل السنة (٣/ ٣٩٨)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٢/ ١٥٠، ١٥١)، وفي الاعتقاد (ص١١٦)، وأبو نعيم في الحلية (٦/ ٣٢٥)، وذكره الذهبي في سير أعلام النبلاء (٨/ ١٠٠)، وفي العلو (ص١٣٩).

(٢) قال شيخ الإسلام في درء التعارض (٥/ ٢٣٥): «وأما الكيف فهو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله، وهو المجهول لنا». اهـ.

(٣) انظر: النهاية في الغريب والأثر (٤/ ٢٩٥)، ولسان العرب (١١/ ٦١٤)، =

هنا أفرده فصار قسيمًا للتكييف، أي: صار التكييف شيئًا والتمثيل شيئًا آخر، فما المراد بالتمثيل؟

الجواب: أن يجعل لصفة الله ﷻ مثالًا يعلمه، فيجعل ـ مثلًا ـ اتصاف الله ﷻ باليد على نحو اتصاف المخلوق بها، أو يجعل اتصاف الله ﷻ بالغضب على نحو اتصاف المخلوق به، أو يجعل اتصاف الله ﷻ بالنزول على نحو اتصاف المخلوق به؛ ولهذا تجد أن كل معطل ممثل؛ لأنه لم يُعطل إلا وقد استحضر التمثيل قبل أن يُعطل.

فإذا سألت المعطل الذي نفى لِمَ عطلت؟ لم قلت في النزول: تنزل رحمة الله؟ لِم لم تقل: يتنزل الله؛ كما أخبرنا النبي ﷺ بذلك الذي هو أعلم الخلق بربه؟ قال: هذا غير معقول، هذا يستحيل، هذا يقتضي التشبيه، فظن أن ظاهر النص هو التمثيل، فمثّل أولًا ثم نفى ثانيًا.

ولهذا يقول العلماء: «**كل محرف أو معطّل لنصوص الصفات، فقد مثل وعطّل**»[(١)]، فالممثل والمكيف خيرٌ من المعطل؛ لأنه إنما وقع في شر واحد وبدعة واحدة، وهو التمثيل والتكييف، أما المعطل المحرف النافي للصفات فقد مَثَّلَ باطنًا ثم عَطَّلَ ظاهرًا، قام في قلبه التمثيل بأن الله ﷻ في هذه الصفة مثل المخلوق، فيقول: كيف يد الله؟ بعد أن مثلها بالجارحة في المخلوق، وكيف يتكلم بحرف وصوت؟ بعد أن تخيل أن ذلك يلزم له لسان ولهاة كما في المخلوق... إلى آخره، فاستحضر

= ومختار الصحاح (ص٢٥٦).

(١) قال شيخ الإسلام رحمه الله في بيان أحوال المعطلة والممثلة في «الفتوى الحموية الكبرى»: «وكل واحد من فريقي التعطيل والتمثيل فهو جامع بين التعطيل والتمثيل، أما المعطلون فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفى تلك المفهومات، فقد جمعوا بين التعطيل والتمثيل، مثلوا أولًا وعطلوا آخرًا».اهـ. انظر: مجموع الفتاوى (٥/ ٢٧).

التمثيل أولًا، يعني: فهم من النص أنه يدل على التمثيل فمَثَّلَ، ثم بعد ذلك نفى هذا وعطل، نسأل الله ﷻ العافية.

قال هنا: ﴿وَلَا تَمْثِيلٍ﴾، والتمثيل من فعل المجسمة، كذلك التكييف من فعل المجسمة، والمجسمة والمعطلة أعداء لأهل السنة والجماعة؛ لأن أهل السنة والجماعة يؤمنون بالنصوص لا يُمثلون ولا يُجسمون، ولا يُعطلون ولا يُحرفون، بل يثبتون النصوص على ما دلت عليه؛ كما سيأتي بيان ذلك في عقيدتهم في نصوص الصفات التي سيسوقها شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ.



بَلْ يُؤْمِنُونَ بِأَنَّ اللهَ ـ سُبْحَانَهُ ـ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فَلَا يَنْفُونَ عَنْهُ مَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، وَلَا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ.

الشَّرْح

قال: ﴿**بَلْ يُؤْمِنُونَ بِأَنَّ اللهَ ـ سُبْحَانَهُ ـ:**﴾، ﴿**بَلْ**﴾ هذه للإضراب؛ إضراب عما سبق إلى الآتي، والإضراب[1] نوعان:

قد يكون إضراب لغلط، وقد يكون إضراب للانتقال من كلام إلى كلام، والذي في القرآن من الإضراب: الإضراب الانتقالي، وهنا إضراب انتقالي.

قال: ﴿**بَلْ يُؤْمِنُونَ**﴾، أضرب عن الكلام السالف، يعني: عن تفصيله وعن تدقيق الكلام فيه، وتنويع الكلام فيه، ودخل في كلام آخر، **قال:** ﴿**بَلْ يُؤْمِنُونَ بِأَنَّ اللهَ ـ سُبْحَانَهُ ـ:** ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، **فَلَا يَنْفُونَ عَنْهُ مَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، وَلَا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ**﴾. نؤمن بأن الله ﷻ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير؛ كما أخبر الله ﷻ عن نفسه بذلك فقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقال ﷻ: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]، وقال ﷻ: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وقال ﷻ: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]، يعني: لا تضربوا لله

(١) انظر: الأصول في النحو (٢/ ٥٨)، ومغني اللبيب (ص١٥١)، ولسان العرب (١٤/ ٨٨)، والمصباح المنير (١/ ٦١)، ومختار الصحاح (ص٢٦).

الأوصاف والنعوت إن الله يعلم ما يصف به نفسه وأنتم لا تعلمون كيف تصفون الله عَزَّ وَجَلَّ.

وفي قول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ نفي وإثبات، نفى بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، وأثبت بقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾، وهذه قاعدة عظيمة أخبر الله عَزَّ وَجَلَّ بها، ومعنى ذلك أن هذا الدين وهذا الإيمان بالصفات مبني على النفي والإثبات، والذي يظهر من الآية أن النفي جاء فيها مجملًا، وأن الإثبات جاء فيها مفصلًا، فقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ هذا نفي مُجمل دون تحديد لهذا النفي.

المبتدعة يعكسون القاعدة فيجعلون النفي مفصلًا ويجعلون الإثبات مجملًا، والله جَلَّ جَلَالُهُ جعل النفي مجملًا والإثبات مفصلًا، قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾، فكل ما يعلق بالذهن لا يصح أن يكون الله عَزَّ وَجَلَّ مثله.

وفي قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ الكاف هذه مما تكلم فيها العلماء، ولتقريرها فائدة في العقائد؛ وذلك أن قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ شيء: اسم ليس، فسبك الكلام ليس شيء كمثله. فالكاف هنا ما نوعها؟ لأن معنى الآية يتوقف على فهم معنى الكاف في قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، فالكاف هنا على أي شيء تدل؟ لأهل العلم فيها وجهان[1]:

الأول: أن الكاف هنا بمعنى المثل، هي حرف لكنها اسم، بمعنى «**مثل**»، فقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ يعني: ليس مثلَ مثلِه شيء، وهذا يقتضي المبالغة في نفي المثيل، فنفى أن يوجد المثل، فنفيه من باب

---

(١) انظر: تفسير القرطبي (٢/ ١٤٢)، وإعراب القرآن للنحاس (٤/ ٧٣)، وزاد المسير لابن الجوزي (٧/ ٢٧٦)، والبرهان في علوم القرآن للزركشي (٢/ ٢٧٥)، وفتح القدير (٤/ ٥٢٨)، ولسان العرب (٩/ ٣١١).

أولى. ومجيء الكاف بمعنى الاسم هذا موجود في القرآن ولغة العرب.

فأما مجيئه في القرآن؛ كقوله ﷻ: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ [البقرة: ٧٤]، فقوله: ﴿أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ عطف الاسم على الكاف التي هي في قوله: ﴿كَالْحِجَارَةِ﴾ فهي كالحجارة أو أشد، ومعلوم أن الاسم إنما يعطف على الاسم، وقوله: ﴿كَالْحِجَارَةِ﴾ أي: مثل الحجارة، أو أشد قسوة من الحجارة.

ومجيئه في اللغة ظاهر ومحفوظ؛ كقول الشاعر[1]:

لَوْ كَانَ فِي قَلْبِي كَقَدْرِ قُلَامَةٍ حُبًّا لِغَيْرِكَ مَا أَتَتْكَ رَسَائِلِي

جعل شبه الجملة الجار والمجرور «**في قلبي**» مقدمًا، وجعل الاسم «**كقدر**» لكون الكاف بمعنى «**مثل**»، أي: لو كان في قلبي مثل قدر قلامة، وهذا التوجيه الأول لطائفة من المفسرين في أن الكاف هنا بمعنى المثل على ما ذكرنا، وهو توجيه لهم وجيهٌ وظاهرٌ في اللغة ومستقيم المعنى أيضًا في الآية.

الثاني: أن الكاف في قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ هذه صلة، وهي تسمى عند النحويين زائدة، وزيادتها ليست زيادة في اللفظ، وإنما هو زيادة لها ليكون المعنى زائدًا، وليست زائدة بمعنى أن وجودها وعدم وجودها واحد، حاشا وكلا أن يكون في القرآن شيء من ذلك، وإنما تُزاد ليكون مبالغة في الدلالة على المعنى، ففي قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ تكون الكاف هذه صلة، وهي التي يسميها بعضهم الزائدة،

---

(١) من شعر جميل بثينة، انظر: الأغاني للأصفهاني (٨/ ١٠٦، ١٢٢)، وتاريخ دمشق (٥٠/ ١٠١، ١٠٢)، والمثل السائر لابن الأثير (٢/ ٢٩٠)، والمنتظم (٧/ ١٠٧)، وذم الهوى لابن الجوزي (ص٤٤١، ٤٤٦)، لكن فيه: «**فَضْلًا وَصَلْتُكَ أَوْ أَتَتْكَ رَسَائِلِي**»، وفيه أيضًا: «**فَضْلًا لَغِيرِكَ مَا أَتَتْكَ رَسَائِلِي**».

وهي تفيد تكرير الجملة؛ كما حرره ابن جني[1] النحوي المعروف في كتابه «**الخصائص**» حيث قال: «**إن الصلة والزيادة تكون في الجمل لتأكيدها فتكون في مقام تكريرها مرتين أو أكثر**»[2].

فيكون معنى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ليس مثله شيء، ليس مثله شيء ليس مثله شيء، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ وهذا تفهمه العرب في كلامها، وتأتي الزيادة بالصلة في مواضع كثيرة من القرآن؛ كقول الله ﷻ: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، يعني: ليس من جهتك وإنما هو رحمة من الله سبحانه وتعالى، وكقوله سبحانه وتعالى في آية المائدة: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ﴾ [المائدة: ١٣]، يعني فبنقضهم ميثاقهم لعناهم، وكقوله: ﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [القيامة: ١] في أحد وجهي التفسير.

إذا تقرر ذلك فإن الوجه الأولى من هذين التفسيرين هو الوجه الثاني من كون الكاف صلة زائدة في مقام تكرير الجملة، يعني أن النفي أُكد فتكون أبلغ من أن ينفى مثل المثل؛ لأنه قد يُشكل في نفي مثل

---

(١) هو أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي النحوي اللغوي، صاحب التصانيف الفائقة المتداولة في النحو واللغة، وكان جنى عبدًا روميًا مملوكًا لسليمان بن فهد بن أحمد الأزدي الموصلي، ومن تصانيفه: «سر الصناعة»، و«اللمع»، و«التصريف والتلقين في النحو»، و«التعاقب»، و«الخصائص»، و«المقصور والممدود»، و«ما يذكر ويؤنث»، و«إعراب الحماسة»، و«المحتسب في الشواذ»، ولد قبل الثلاثين وثلاثمائة، وتوفي في صفر سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة. انظر: وفيات الأعيان (٣/ ٢٤٦)، وسير أعلام النبلاء (١٧/ ١٨)، والبداية والنهاية (١١/ ٣٣١).

(٢) انظر: «الخصائص»، باب في زيادة الحروف وحذفها (ص٦٣ ـ ٧٢)، وختم هذا الباب بقوله: «وأما زيادتها فلإرادة التوكيد بها؛ وذلك لأنه قد سبق أن الغرض في استعمالها إنما هو الإيجاز والاختصار والاكتفاء من الأفعال وفاعليها، فإذا زيد ما هذا سبيله فهو تناهٍ في التوكيد به». اهـ.

المثل أن يكون نفي المثلية الأُولى ليس مستقيمًا دائمًا، أو ليس مفهومًا دائمًا، أما الوجه الثاني فإنه واضح من جهة العربية، وواضح من جهة العقيدة، وواضح من جهة دلالته على تأكيد النفي الذي جاء في الآية.

فإذًا تكون الكاف على هذا صلة، ويكون معنى الجملة تأكيد: ﴿**ليس مثله شيء، ليس مثله شيء، ليس مثله شيء، وهو السميع البصير**﴾.

قال هنا: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ هذا إثبات مفصل، و﴿ٱلسَّمِيعُ﴾، و﴿ٱلْبَصِيرُ﴾ اسمان من أسماء الله ﷻ، وأسماء الله ﷻ تدل على ذاته، ودلالة الاسم على المسمى ـ على الذات ـ وفيها الصفة، فالسميع اسم لمن كان ذا سمع، والبصير اسم لمن كان ذا بصر، ففيها إثبات السمع والبصر لله ﷻ، ما فائدة إثبات السمع والبصر هنا؟

قال العلماء[1]: في هذا حكمة وفائدة عظيمة، وهي: أنه نفى أولًا بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ ثم أثبت هذين الاسمين لله المتضمنين لصفتي السمع والبصر، وسبب ذلك أن صفة السمع والبصر من الصفات التي تشترك فيها أكثر المخلوقات الحية ذات الروح، فمهما صغر من فيه حياة من ذوي الأرواح أو عظم، ففيه سمع وبصر، تنظر إلى النملة عندها

---

(١) قال الشيخ الشنقيطي رحمه الله في آيات الأسماء والصفات (ص١١): «فهذه الآية فيها تعليم عظيم يحل جميع الإشكالات ويجيب عن جميع الأسئلة حول الموضوع؛ ذلك لأن الله قال: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ بعد قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، ومعلوم أن السمع والبصر من حيث هما سمع وبصر يتصف بهما جميع الحيوانات، فكأن الله يشير للخلق ألا ينفوا عنه صفة سمعه وبصره بادعاء أن الحوادث تسمع وتبصر، وأن ذلك تشبيه، بل عليهم أن يثبتوا له صفة سمعه وبصره على أساس ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، فالله ﷻ له صفات لائقة بكماله وجلاله، والمخلوقات لهم صفات مناسبة لحالهم» اهـ. وانظر: أضواء البيان (٢/ ١٨).

سمع وبصر: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمْلُ ٱدْخُلُوا۟ مَسَٰكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَٰنُ وَجُنُودُهُۥ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النمل: ١٨]، فهي تسمع وتبصر طريقها، والبعوضة كذلك لها سمع وبصر، والدواب لها سمع وبصر، والإنسان له سمع وبصر، فصفتا السمع والبصر من أكثر الصفات اشتراكًا بين المخلوقات الحية ذوات الأرواح، فإذا كان ثم توهم في المماثلة فليكن توهم للمماثلة في اتصاف هذه المخلوقات في صفة السمع والبصر، فهل بصرك أيها الإنسان وسمعك مثل سمع النملة وبصرها؟ لاشك أن ثم قدرًا مشتركًا في السمع بين البعوض والإنسان، وفي البصر بين البعوض والإنسان، لكن تختلف كيفيته، وتختلف حقيقته، ويختلف عظمه وتعلقه. كذلك السمع الإنسان يسمع من مسافة بعيدة، والمخلوق الصغير مثل الذبابة أو البعوضة يسمع لكن لمسافة أقل، وهكذا.

فإن كان كذلك دل على أن إثبات السمع والبصر في المخلوقات هو إثبات وجود لا إثبات مساواة، وهذا متصل بقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ فإذًا إثبات هاتين الصفتين لله ـ التي عظم اشتراك المخلوقات مع الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في اسم الصفة وفي بعض معناها ـ ليس من جهة التمثيل في شيء، وفي هذا أعظم رد على الذين توهموا أن إثبات الصفات لله عَزَّ وَجَلَّ فيه تمثيل وفيه تجسيم.

هنا تنبيه: وهو أن التمثيل يختلف عن التشبيه، التمثيل أن يُجعل الشيءُ مماثلًا للشيء في صفة كاملة، أو في الصفات كلها، نقول: محمد مثل خالد إذا كان محمد مثل خالد في جميع الصفات، أو في صفة كاملة، محمد مثل خالد في الكرم يعني: يماثله تمامًا.

أما المشابهة: فهي اشتراك في بعض الصفة، أو في بعض الصفات. قال بعض العلماء أو في كل الصفات، يعني: بعض العلماء جعل التمثيل أوسع من التشبيه؛ ولهذا فإن نفي التشبيه إذا نُفِي في

نصوص العلماء ـ أهل السنة والجماعة ـ، فإنما يعنون به التشبيه الذي هو التمثيل، المماثلة في صفة كاملة، أو المماثلة في الصفات.

أما التشبيه الذي هو اشتراك في جزء المعنى، فإن هذا ليس مرادًا لهم؛ لأنهم يثبتون الاشتراك، فالله ﷻ له سمع وللمخلوق سمع، وهناك اشتراك في اللفظ، وفي جزء المعنى، فالسمع معناه معروف في اللغة، لكن من حيث تعلقه بالمخلوق يختلف عن جهة تعلقه بالخالق؛ ولهذا فإننا نقول في الصفات هنا كما قال: (وَمِنْ غَيْرِ تَكْيِيفٍ وَلَا تَمْثِيلٍ)، وإذا قيل من غير تشبيه، فإنهم يريدون بالتشبيه التمثيل، وهذا مستعمل عند العلماء أنهم ينفون التشبيه ويريدون به التمثيل(١).

---

(١) قال الشارح شيخنا صالح بن عبد العزيز آل الشيخ ـ حفظه الله ـ في شرحه على الطحاوية (ص٤٧ ـ ٤٩) : (المسألة الثالثة: الفرق بين نفي التمثيل ونفي التشبيه: الذي جاء نفيه في الكتاب والسنة إنما هو نفي المماثلة، أما نفي مشابهة الله بخلقه فإنها لم تنف في الكتاب والسنة؛ لأن المشابهة تحتمل أن تكون مشابهة تامة، وتحتمل أن تكون مشابهة ناقصة، فإذا كان المراد المشابهة التامة، فإنما هي التمثيل والمماثلة، وذلك منفي لقوله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].
فإذًا لفظ المشابهة ينقسم إلى:
أن يكون الشبيه موافقًا للمثيل والمثل.
أو يكون غير موافق للمثيل والمثل.
يعني: قد يشترك معنى الشبيه والمثيل، ويكون المعنى واحدًا إذا أريد بالمشابهة المشابهة التامة في الكيفية وفي تمام معنى الصفة، وأما إذا كان المراد المشابهة الناقصة ـ وهي الاشتراك في أصل معنى الاتصاف ـ فإن هذا ليس هو التمثيل المنفي، ولا يكون ثم مشابهة، بمعنى: أن يكون ثم اشتراك في أصل المعنى.
وإذا كان كذلك فإن لفظ الشبيه والمثيل بينهما فرق، ولفظ المشابهة لفظ مجمل لا يُنفى ولا يثبت، وأهل السنة والجماعة إذا قالوا: إن الله ﷻ لا يماثله شيء، ولا يشابهه شيء. يعنون بالمشابهة المماثلة. =

ثم قال رَحِمَهُ اللَّهُ في وصف أهل السنة والجماعة: ﴿**فَلَا يَنْفُونَ عَنْهُ مَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، وَلَا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ**﴾، بل يثبتون ما وصف الله جَلَّ وَعَلَا به نفسه، ولا ينفون عنه صفة وصف بها نفسه. يعني: لا ينفون عنه ما وصف به نفسه؛ كما نفى عنه الصفات التي وصف بها

= أما المشابهة التي هي الاشتراك في المعنى، فنعلم قطعًا أن الله جَلَّ وَعَلَا لم ينفها؛ لأنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى سمى نفسه بالملك ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤]، الملك الحق، وسمى بعض خلقه بالملك ﴿وَقَالَ ٱلۡمَلِكُ﴾ [يوسف: ٥٤]، وأشباه ذلك من الآيات، وسمى نفسه بالعزيز، وسمى بعض خلقه بالعزيز، وكذلك جعل نفسه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى سميعًا، وأخبرنا بصفة السمع له والبصر، والقوة، والقدرة، والكلام، والاستواء، والرحمة، والغضب، والرضى، وأشباه ذلك، وأثبت هذه الأشياء للمخلوق فيما يناسبه منها، فدلّ على أن الاشتراك في اللفظ وفي بعض المعنى ليس هو التمثيل الممتنع؛ لأن كلام الله جَلَّ وَعَلَا حق وبعضه يفسر بعضًا، فنفي المماثلة في الآية: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وأثبت اشتراكًا في الصفة، وإذا قلت: اشتراكًا، ليس معنى ذلك أنها من الأسماء المشتركة في الصفات، لكن أثبت اشتراكًا في الوصف، يعني: شركة فيه، فالإنسان له مُلك، والله جَلَّ وَعَلَا له الملك، والإنسان له سمع، والله جَلَّ وَعَلَا له سمع، والإنسان له بصر، والله جَلَّ وَعَلَا له بصر، وهذا الإثبات فيه قدر من المشابهة، لكنها مشابهة في أصل المعنى، وليست مشابهة في تمام المعنى، ولا في الكيفية، فتحصل من ذلك أن المشابهة ثلاثة أقسام:

الأول: مشابهة في الكيفية، وهذا ممتنع.

الثاني: مشابهة في تمام الاتصاف ودلالة الألفاظ على المعنى بكمالها، وهذا ممتنع أيضًا.

الثالث: مشابهة في أصل معنى الصفة، وهو مطلق المعنى، وهذا ليس بمنفي.

ولهذا لفظ التمثيل ونفي التمثيل والمثلية صار شرعيًا؛ لأنه واضح ودلالته غير مجملة، وأما لفظ المشابهة، فإن دلالته مجملة، ولم يأت نفيه، ونحن نقول: إن الله جَلَّ وَعَلَا لا يماثله شيء، ولا يشابهه شيء سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى. ونعني بقولنا: لايشابهه شيء معنى المماثلة في الكيفية، أو المماثلة في تمام الاتصاف بالصفة، وتمام دلالة اللفظ على تمام معناه).

نفسه طوائف الضلال من الجهمية والمعتزلة والرافضة والكلابية والأشعرية والماتريدية ونحو ذلك، فإن كل طائفة من هؤلاء نفت عن الله ﷻ إما جميع الصفات وإما بعض الصفات، والذين ينفون عن الله ﷻ ما وصف به نفسه إما أن يكونوا من الذين ينفون أكثر الصفات، وهؤلاء يقال لهم: نفاة الصفات؛ كالجهمية والمعتزلة، وإما أن يثبتوا منها سبعًا أو عشرين أو ثماني؛ كحال الماتريدية، وهؤلاء قد يقال في حقهم: الصفاتية؛ لأنهم يثبتون من الصفات أكثر مما أثبت أصولهم وهم المعتزلة والجهمية، فالكلابية تثبت من الصفات أكثر مما أثبت المعتزلة، وكذلك الأشاعرة والماتريدية، ولهذا قد يقال لهؤلاء: الصفاتية في مقابلة النفاة؛ كما يذكر ذلك كثير من علماء أهل السنة، ومنهم شيخ الإسلام رحمه الله.

وهؤلاء جميعًا سواء كانوا من النفاة أم كانوا من الصفاتية ينفون عن الله جل جلاله ما وصف به نفسه، وهذا النفي قد يكون نفيًا للصفة بالكلية، وقد يكون نفيًا لمعناها بتأويلها في غير معناها، وبحمل الظاهر فيها على غير ما دلت عليه ظاهر النصوص.

فهؤلاء ينفون، يعني: أن مآل حالهم النفي، سواء نفوه أصلًا أو نفوا معناه الذي دل عليه الظاهر، فالذين نفوا أن الله ﷻ متصف بالرحمة اللائقة به هؤلاء نفوا الرحمة ولو قالوا: إن معنى الرحمة إرادة الإحسان ونثبت الرحمة بتأويل، وأما أهل السنة والجماعة فإنهم يثبتون المعاني التي اشتملت عليها ألفاظ الصفات على ما يليق بالله ﷻ على قاعدة قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فيثبتون اللفظ وما فيه من الصفة، ويثبتون ويوقنون ويؤمنون بما دل عليه اللفظ من الصفة، ويعلمون أصل معنى هذه الصفة لأنها بلسان عربي مبين، ثم هم مع ذلك ـ أعني أهل السنة والجماعة ـ يقطعون الطمع عن إدراك الكنه وعن إدراك الكيفية، يعني: عن إدراك كل المعنى وعن إدراك

الكيفية، فإذًا أهل السنة لا ينفون عن الله ﷻ ما وصف به نفسه، بل يثبتون لله ﷻ ما وصف به نفسه، وما وصفه به رسوله ﷺ.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ بعد ذلك: **{وَلَا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ}**؛ لأن الذين يُحرفون الكلم عن مواضعه هم اليهود؛ كما وصف الله ﷻ طوائف اليهود بقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿**مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ**﴾ [النساء: ٤٦]، ومعنى تحريف الكلم عن مواضعه بحمله على غير ما دل عليه.
والتحريف قد سبق بيان أنه نوعان[1]:

تحريف في اللفظ: إما بزيادة أو نقصان أو بتغيير حركة إعرابية أو بغير تغيير حركة إعرابية.

وتحريف في المعنى: يكون بتغيير معنى الكلمة عن معناها المعروف في لغة العرب.

وقوله: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ﴾ يعني به الكلمات الشرعية الدينية التي هي في باب الأخبار عن الله ﷻ، وقد بينا فيما سبق أن تحريف الكلم عن مواضعه قد يكون كفرًا، وقد يكون كبيرة، وقد يكون معصية، وقد يكون خطًا يُعذر فيه صاحبه، فهو إذًا أقسام فليس كل تحريف كفرًا، وتفصيل هذا وأمثلته تأتي في مواضعها في الرسالة ـ إن شاء الله تعالى ـ.

❊ ❊ ❊

وَلَا يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَاءِ اللهِ، وآيَاتِهِ، وَلَا يُكَيِّفُونَ وَلَا يُمَثِّلُونَ صِفَاتِهِ بِصِفَاتِ خَلْقِهِ؛ لأَنَّهُ سُبْحَانَهُ: لَا سَمِيَّ لَهُ، وَلَا كُفْءَ لَهُ، وَلَا نِدَّ لهُ.

ولَا يُقَاسُ بِخَلْقِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى؛ فَإِنَّهُ ـ سُبْحَانَهُ ـ أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ وَبِغَيْرِهِ، وَأَصْدَقُ قِيلًا، وَأَحْسَنُ حَدِيثًا مِنْ خَلْقِهِ.

الشَّرْح

قال: ﴿**وَلَا يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَاءِ اللهِ وآيَاتِهِ**﴾، والإلحاد في أسماء الله عَزَّ وَجَلَّ الميل بها والعدول بها عن حقائقها وعما يليق بها.

وأصله في اللغة[1]: من لحد وألحد إذا مال، ألحد فلان في الطريق أي مال في الطريق؛ ولهذا سمي لحد القبر لحدًا لأنه مائل عن سمت الحفر، فالإلحاد الميل، والملحد المائل عن الحق إلى غيره، وفي الاصطلاح: الملحد هو من مال عن الإيمان إلى الكفر.

قال: ﴿**وَلَا يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَاءِ اللهِ وآيَاتِهِ**﴾، يعني: أن أهل السنة والجماعة يؤمنون بأسماء الله وما اشتملت عليه الآيات من الأسماء والصفات، ولا يميلونها ولا يخرجون بها عن حقائقها اللائقة بها؛ إذ إن صراط الأسماء الحسنى وصراط الآيات المستقيم أن يؤخذ بها بما دلت عليه ألفاظها من المعاني، ويثبت ذلك لله عَزَّ وَجَلَّ.

فإذا حُرّف ذلك فإن هذا من الإلحاد، بمعنى: أنه إذا نفى صفة أو

---

(١) انظر: النهاية في غريب الأثر (٤/ ٢٣٦)، ولسان العرب (٣/ ٣٨٩)، ومختار الصحاح (ص٢٤٧).

نفى اسمًا من أسماء الله، فإن هذا من جنس الإلحاد في أسمائه وصفاته، وقد قال الله ﷻ في محكم كتابه: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ۚ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، والإلحاد في أسماء الله وصفاته أنواع سبق ذكرها[1].

---

(١) قال الشارح شيخنا صالح بن عبد العزيز آل الشيخ ـ حفظه الله ـ في شرحه على فتح المجيد (٣/ ٢٤٧ ـ ١٤٩): (﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ۚ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، أي: يميلون بها عما يليق بها، وهذا الإلحاد قد يكون: بصرفها عن ظواهرها التي دلت عليه، أو بترك التعبد بها، أو بتحريفها.

فالمشركون سموا العزى من العزيز، وهذا إلحاد، وسموا اللات من الله أو من الإله، وهذا من الإلحاد، وسموا مناة من المنان، كما هي بعض الروايات، وهذا كله من الإلحاد، وترك دعاء الله ﷻ بأسمائه من الإلحاد، ومراده هنا نوع من ذلك الإلحاد، وهو: صرفها عن معانيها اللائقة بها؛ لأنه ميل بها، وعدول عن اللائق بها، والواجب أن يُسلك في الأسماء والصفات، وآيات الله ﷻ ما يليق بها، لا أن يُمال عما يليق بها، ويعدل عن حقائقها التي تليق بالله ﷻ.

وهذا الإلحاد مراتب :

من مراتب الإلحاد في أسماء الله وصفاته: أن يُسمِّي البشر المعبودِين بأسماء الله كما سموا اللات من الإله، والعزى من العزيز، ونحو ذلك.

ومن الإلحاد في أسماء الله: أن يُجعَل لله ﷻ ولد، وأن يُضاف المخلوق إليه إضافة الولد إلى والده كحال النصارى، هذا نوع من الإلحاد في أسماء الله ﷻ وفي صفاته.

ومن الإلحاد: إنكار الأسماء والصفات، أو إنكار بعض ذلك، كما فعلت الجهمية الغلاة، فإنهم لا يؤمنون باسم من أسماء الله، ولا بصفة من صفات الله، إلا الوجود والموجود؛ لأن هذه الصفة هي التي يستقيم معها برهانهم بحلول الأعراض في الأجسام، ودليل ذلك على الوحدانية كما هو معروف في موضعه.

ومن الإلحاد أيضًا، والميل بها عن الحق الثابت الذي يجب لله ﷻ فيها: أن تؤول، وتُصرَف عن ظاهرها إلى معاني لا يجوز أن تصرَف إليها، فيكون ذلك =

قال هنا: ﴿**وَلَا يُكَيِّفُونَ وَلَا يُمَثِّلُونَ صِفَاتِهِ بِصِفَاتِ خَلْقِهِ**﴾ التكييف مر معنا معناه، وكذلك التمثيل مر معنا معناه.

إذًا أهل السنة والجماعة تميزوا عن سواهم بهذه الخصائص:

أنهم يثبتون لله ﷻ ما أثبته لنفسه، ولا ينفون عن الله ﷻ ما وصف به نفسه، ولا ينفون عن الله ﷻ ما وصفه به رسوله ﷺ؛ لأن سبيلهم ليس هو سبيل الزائغين الضالين المغضوب عليهم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه من الذين شابهوا اليهود، أو الذين يُلحدون في أسماء الله وآياته الذين شابهوا المشركين، وإنما يؤمنون بالأسماء والصفات على حقائقها اللائقة بالله ﷻ[(١)].

ثم بَيَّنَ العلة في ذلك **فقال**: ﴿**لأَنَّهُ سُبْحَانَهُ: لَا سَمِيَّ لَهُ، وَلَا كُفْءَ**

= من التأويل، والواجب الإيمان بالأسماء والصفات، وإثبات الأسماء والصفات، واعتقاد ما دلت عليه، وترك التعرض لها بتأويل ونحوه، وهذه هي قاعدة السلف، فنؤمن بها ولا نصرفها عن حقائقها بتأويل، أو بمجاز، أو نحو ذلك، كما فعل المعتزلة، وفعلته الأشاعرة، والماتريدية، وطوائف، كل هذا نوع من أنواع الإلحاد.

وإذا تقرر ذلك، فيكون الإلحاد منه ما هو كفْر، ومنه ما هو بدعة، بحسب الحال الذي ذكرنا، فالحال الأخيرة، وهي التأويل، وادعاء المجاز في الأسماء والصفات، هذه بدع وإلحاد، لا يصل بأصحابه إلى الكفر، أما نفي وإنكار وجحد الأسماء والصفات، كحال الجهمية فهذا كفر، وهكذا فِعْل النصارى، ومشركي العرب).

(١) قال ابن القيم ﵀ في نونيته:

لَسنَا نُشَبِّهُ وَصفَهُ بِصِفَاتِنَا ... إنَّ المُشَبِّهَ عَابِدُ الأوثَانِ
كَلاَّ وَلَا نُخلِيهِ مِنْ أوصَافِهِ ... إنَّ المعَطِّلَ عَابِدُ البُهتَانِ
مَنْ مَثَّلَ اللهَ العَظِيمَ بِخَلقِهِ ... فَهُوَ النَّسِيبُ لِمُشرِكٍ نَصرَانِي
أَوْ عَطَّلَ الرَّحمَن مِنْ أوصَافِهِ ... فَهُوَ الكَفُورُ وَلَيسَ ذَا إيمَانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/ ٢١٢).

لَهُ، وَلَا نِدَّ لهُ. ولَا يُقَاسُ بِخَلْقِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى﴾، فهذا تعليل لما سبق، لِمَ لَمْ يَنْفِ أهل السنة والجماعة عن الله ﷻ ما وصف به نفسه؟ **قال: ﴿لأَنَّهُ سُبْحَانَهُ: لَا سَمِيَّ لَهُ، وَلَا كُفْءَ لَهُ﴾**، فإن كان ظاهر المعنى قد يقتضي المشابهة، إلا أن إثبات الأسماء والصفات لله ﷻ إثبات لها بإثبات للفظ، وإثبات المعنى الذي دل عليه اللفظ على ما يليق بالله ﷻ.

وأما الاشتراك في بعض المعنى فإن هذا لا ينفيه أهل السنة والجماعة؛ لأن الله ﷻ هو الذي وصف نفسه بذلك؛ كما سيأتي من **قوله: ﴿فَإِنَّهُ ـ سُبحَانَهُ ـ أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ وَبِغَيْرِهِ﴾**، فهو ﷻ الذي سمى نفسه السميع، وسمى المخلوق بالسميع، وبين السميع والسميع قدر مشترك من المعنى، وهذا المعنى هو أصل السمع، والسمع الذي في المخلوق يناسب ذاته، والسمع الذي لله ﷻ يناسب ذاته، وهذا على أصل القاعدة المقررة، وهي: «**أن القول في الصفات كالقول في الذات، يُحتذى فيه حذوه، وينهج فيه منهاجه**»(١)؛ لأن كل صفة تناسب الموصوف، فسمع المخلوق يناسب ذاته، وسمع الله ﷻ يناسب ذاته، وما بين الصفتين من القدر المشترك هذا هو ما يجمعهما في أصل اللغة في المعنى العام، أما المناسبة للذات فهي خارج الأصل العام، والله ﷻ له من الصفات أكملها، وله من كل صفة كمال أكمل تلك الصفة وأعظمها وأشملها أثرًا وأعمها متعلقًا، وهذا لا يعني بحال المماثلة، وإنما القدر المشترك في أصل المعنى هذا لا ينفيه أهل السنة؛ لأن الله ﷻ أنزل القرآن بلسان عربي مبين، ومعنى ذلك أن الكلمات التي فيها ذكر الأسماء والصفات أنها تفهم باللغة، وهذا سيأتي تفصيله ـ إن شاء الله تعالى ـ.

---

(١) انظر: معالم السنن للخطابي (٧/ ١٢٢)، والرسالة التدمرية لشيخ الإسلام ابن تيمية ـ الأصل الأول، والعلو للذهبي (ص٢٣٦)، وفتح الباري (١٣/ ٣٧٣)، وبيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٩)، والصواعق المرسلة (١/ ٢٢٩).

قال: ﴿**لأَنَّهُ سُبْحَانَهُ: لَا سَمِيَّ لَهُ**﴾ وتنزيهه ﷻ بالتسبيح يعني: نفي أن يكون ثم مماثل له ﷻ، فمعنى ﴿**سُبْحَانَه**﴾: تنزيهًا لله ﷻ عن أن يماثله شيء، أو عن النقائص جميعًا، وسيأتي ـ إن شاء الله ـ مزيد تفصيل في معنى ﴿**سُبْحَانَه**﴾ عند بيان معنى قوله ﷻ: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصافات: ١٨٠].

قال: ﴿**لَا سَمِيَّ لَهُ، وَلَا كُفْءَ لَهُ، وَلَا نِدَّ لَهُ**﴾ هذه الألفاظ الثلاثة ـ السمي، والكفء، والند ـ جاءت في القرآن وهي متقاربة المعنى، قال ﷻ: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وقال ﷻ: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]، وقال ﷻ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ١٦٥]. وفي قوله ﷻ: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ إنكار أن يكون له سمي؛ لأن الاستفهام إذا أتى بعده جملة يُراد إبطالها فإنه يكون للإنكار، وإذا أتى بعده جملة يُراد إثباتها صار الاستفهام للتوبيخ أو للحث أو نحو ذلك من المعاني المقررة في علم العربية. فلا يُعلم له سمي ﷻ، فليس أحدٌ من خلقه ﷻ يعلم له سميًا، والسمي: هو المثيل والشبيه والنظير؛ كما فسرها ابن عباس رضي الله عنه وغيره[1]، وكذلك الند: هو المثيل والنظير؛ كما ذكر ذلك ابن جرير عند قوله ﷻ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن

(١) انظر: تفسير الطبري (١٦/ ١٠٦)، وشعب الإيمان للبيهقي (١/ ١٤٣)، وتفسير ابن كثير (٣/ ١١٣)، وفتح الباري (٦/ ٤٦٨)، والدر المنثور (٥/ ٥٣١)، وقال ابن الجوزي في زاد المسير (٥/ ٢٥١): «وفي معنى ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ ثلاثة أقوال:

أحدها: مثلًا وشبهًا، رواه ابن أبي طلحة عن ابن عباس، وبه قال سعيد بن جبير ومجاهد وقتادة.

والثاني: هل تعلم أحدًا يُسمى الله غيره، رواه عطاء عن ابن عباس.

والثالث: هل تعلم أحدًا يستحق أن يُقال له خالق وقادر إلا هو، قاله الزجاج». اهـ.

يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا﴾، قال: «**الأنداد جمع ند، والند هو العدل والمثل، وكل شيء كان نظيرًا لشيء وشبيهًا فهو له ند**»، واستشهد لذلك بقول حسان بن ثابت رضي الله عنه[(١)]:

أَتَهْجُوهُ وَلَسْتَ لَهُ بِكُفْءٍ   فَشَرُّكُمَا لِخَيْرِكُمَا الفِدَاءُ

وتروى: أتهجوه ولست له بند[(٢)].

فهذا الند والكفء والمثيل والسمي، هذه كلها لا ترادف بينها، لكن معانيها متقاربة، وسيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ بيان معانيها عند الآيات التي سيوردها شيخ الإسلام رحمه الله.

قال: ﴿**وَلَا يُقَاسُ بِخَلْقِهِ** سبحانه وتعالى﴾ هذه الكلمة من شيخ الإسلام إبطال لأصل أصَّله الجهمية والمعتزلة، يعني: أصَّله أهل الكلام وأهل البدع الذين شقوا صف الجماعة في باب الأسماء والصفات، بل وفي باب القدر، قالوا: إن الله عز وجل يقاس بخلقه. ما معنى القياس هاهنا؟ يعني: أنه ما نفته العقول نفيناه، وما أثبتته العقول أثبتناه، وبناء على هذا نفوا عن الله عز وجل أكثر الصفات الذاتية، وقالوا: إن إثبات الوجه لله عز وجل يقتضي التجسيم، والعقل ينفي أن يتصف الله عز وجل بهذا، وأن الوجه أبعاض وأجزاء، والله عز وجل ليس على ذلك. وقالوا: إن الله عز وجل لا يتصف بأن له يدين، وذلك لأن اليد جارحة. ما الدليل؟ الجواب: القياس العقلي. وهكذا في سائر الصفات. وأهل السنة قد أثبتوا ما أثبته القرآن من القياس ـ وسيأتي ذلك في موضعه ـ لكن ليس هو كل أنواع القياس.

قال هنا: ﴿**وَلَا يُقَاسُ بِخَلْقِهِ**﴾، يعني: في جميع الصفات التي

---

(١) انظر: مسند أبي يعلى (٨/ ١٠٣)، والاستيعاب لابن عبد البر (١/ ٣٤٣)، وتاريخ بغداد (٤/ ١٣٥)، وسير أعلام النبلاء (٢/ ٥١٥)، ونزهة الحفاظ (١/ ١٠٩)، وتروى أيضًا: «**أتشتمه ولست له بكفء**». انظر: تفسير الطبري (١٨/ ٨٨).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١/ ١٦٣).

اتصف الله ﷻ بها، فإنما نثبتها مع قطع القياس وقطع المماثلة مع الخلق، فنحن نثبت لله ﷻ الوجه وليس وجه الله ﷻ كوجه مخلوق من مخلوقاته، ونثبت لله ﷻ يدين وليست اليدان لله ﷻ كيدي بعض مخلوقاته، ونثبت لله ﷻ العينين وليست العينان لله ﷻ كعيني بعض مخلوقاته، وهكذا نثبت لله ﷻ استواء يليق بجلاله وليس استواؤه كاستواء خلقه، ونثبت لله ﷻ النزول، كما أخبر النبي ﷺ عن ربه ﷻ وليس نزول الرحمن ﷻ كنزول خلقه، وهذا كله على هذه القاعدة: «**أنه سبحانه لا يقاس بخلقه**»، وإنما ـ كما ذكرنا من القاعدة ـ «**أن القول في الصفات كالقول في الذات**»، فكما أن الله ﷻ لا يماثله ولا يشبهه شيء من الذوات، فكذلك أسماؤه في عموم معناها، وكنه اتصاف الله ﷻ بها، وكيفية الاتصاف وأثر ذلك.

والأسماء كذلك لا تُقاس بخلق الله ﷻ في أسمائهم، إلى غير ذلك من الأصول العظيمة. ثم ذكر تعليلًا آخر للاتباع، **فقال** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ﴿**فَإِنَّهُ ـ سُبحَانَهُ ـ أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ وَبِغَيْرِهِ**﴾، لِمَ اتبعنا على هذا الوجه من التسليم، ولِمَ لَمْ ندخل في هذا الأمر بالقياس وبالعقل وبما أصله طوائف من يسميهم أولئك الحكماء؟ الجواب: لأن الله ﷻ هو الذي وصف نفسه بذلك، وهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أعلم بنفسه وبغيره.

هل تعلمون ذلك منه، هل تعلمون كيف اتصف الله بصفاته، هل يعلم المبتدعة والمؤولة والمحرفة كل المعنى الذي تحمله الصفة؟

الجواب: لا.

وإذا كان كذلك بطلت دعوى المجاز، وبطلت دعوى التأويل الذي يصرف الألفاظ عن ظاهرها، فإن الله ﷻ أعلم بنفسه، وهذا الباب ـ باب الأسماء والصفات ـ أعظم الأبواب التي يدخل منها الإيمان إلى القلب. وإذا كان كذلك فالله ﷻ لا يُبين للعباد من ذلك إلا ما فيه

نفعهم، ولو جاءت ألفاظ في الأسماء والصفات وفي الآيات والأحاديث، ولا يُراد ظاهرها من ذلك، لوقع عند الناس الاشتباه في هذا الأصل العظيم ـ وهو الإيمان بالله ـ لأن الله ﷻ إنما خضع له العباد، وذلوا له، وعبدوه، وأحبوه، ورغبوا إليه، ورهبوا منه، وخافوه، ورجوه، كل ذلك لشهودهم آثار أسمائه وصفاته، ولإيمانهم بأسمائه ﷻ وصفاته، ونعوت جلاله وأنواع توحيده، فإنهم ما رأوا ذاته ﷻ وإنما علموه ﷻ بما علموا من الأسماء والصفات.

وإذا كان كذلك كان محالًا أن يبقى هذا الباب ملتبسًا على الخلق، أو تُذكر فيها ألفاظ يمكن فيها الاجتهاد؛ كالآيات والأحاديث التي فيها أحكام فقهية التي تحتمل أكثر من معنى في بعضها.

أما في باب الأسماء والصفات فمحال أن يبقى فيه اللفظ محتملًا؛ وذلك لأنه لا مدخل فيه للاجتهاد، ولو كان فيه مدخل للاجتهاد فمعنى ذلك أن فيه سبيلًا لإضلال الناس، والله ﷻ إنما عرّف العباد بأسمائه وصفاته، وأعلمهم بذلك ليكونوا في هذا الأصل العظيم على يقين، وعلى ثبات، وعلى إدراك تام لصفاته ﷻ وما دلت عليه من المعان؛ وبهذا تخضع قلوبهم له، وتذل قلوبهم له، وتألهه ﷻ محبة وانقيادًا وتعظيمًا.

قال هنا: **﴿فَإِنَّهُ ـ سُبحَانَهُ ـ أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ وَبِغَيْرِهِ، وَأَصْدَقُ قِيلًا، وَأَحْسَنُ حَدِيثًا مِنْ خَلْقِهِ﴾**، والعطف هنا في **قوله: ﴿وَبِغَيْرِهِ﴾** مهم؛ لأن أولئك النفاة قاسوه ﷻ بخلقه، والقياس ممتنع؛ لأن الله أعلم بنفسه فيما وصف به نفسه، وأعلم بغيره الذين وصفهم بصفات يشتركون في ألفاظها مع صفات الله ﷻ، ويشتركون في جزء المعنى مع صفات الله وأسمائه ﷻ، فهو أعلم بنفسه وما يصلح له وما يليق به ﷻ، وأعلم بخلقه وما يصلح لهم وما يليق بهم، وهو ﷻ وصف نفسه بالصفات ووصف خلقه، وسمى نفسه بالأسماء وسمى خلقه، وهو أعلم بنفسه

وبخلقه، فلو كان مجال القياس واردًا ـ كما ادعوه ـ ولو كانت الشبهة ووقوع التمثيل والتجسيم ـ كما ادعوه ـ واردًا، لكان في هذا إلباسًا على متلقي هذا الدين ومتلقي القرآن ليؤمن به، والله ﷻ وصف آياته بأنها صدق وعدل، فقال الله ﷻ: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام: ١١٥]، وفي القراءة الأخرى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَاتُ رَبِّكَ﴾[١]، فهي صدق في الأخبار، وعدل في الأحكام، فلما كان ﷻ أعلم بنفسه وبغيره ـ يعني بخلقه ـ فإنه يُتلقى ما سمى به نفسه وما وصف به نفسه بالتسليم العظيم؛ لأنه لا أحد أعلم بالله من الله، ولا أحد أعلم بالله من خلقه من رسول الله ﷺ.

قال بعده: ﴿وَأَصْدَقُ قِيلًا، وَأَحْسَنُ حَدِيثًا مِنْ خَلْقِهِ﴾؛ كما قال ﷻ: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢]، وقال: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧]، فالله ﷻ لا أحد أصدق منه قيلًا، بل هو ﷻ الذي كلماته صدق في أخباره، إذا أخبر عن نفسه فهو صدق وحق، وإذا أخبر عن أسمائه فهو صدق وحق، وإذا أخبر عن صفاته فهو صدق وحق.

وإذا كان كذلك فمعنى ذلك أن دعاوى أولئك كلها باطلة.

❁ ❁ ❁

(١) قرأ نافع وابن عامر ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَاتُ رَبِّكَ﴾ بالألف على الجمع، وقرأ الباقون ﴿كَلِمَتُ﴾ وحجتهم أنها تُجمع سائر الكلمات وتقع مفردة على الكثرة، فإذا كان ذلك كذلك استُغني بها عن الجمع؛ كما تقول: يعجبني قيامكم وقعودكم.
انظر: إبراز المعاني من حرز الأماني في القراءات السبع (٢/ ٤٥٧)، وحجة القراءات (٦٢٧)، والسبعة في القراءات (ص٢٦٦)، وإتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر (ص٢٧٢).

ثُمَّ رُسُلُهُ صَادِقُونَ مُصَدَّقُونَ، بِخِلَافِ الَّذِينَ يَقُولُونَ عَلَيْهِ مَا لَا يَعْلَمُونَ؛ وَلِهَذَا قَالَ: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ١٨٠ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ١٨١ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الصافات: ١٨٠ ـ ١٨٢]، **فَسَبَّحَ نَفْسَهُ عَمَّا وَصَفَهُ بِهِ الْمُخَالِفُونَ لِلرُّسُلِ، وَسَلَّمَ عَلَى الْمُرْسَلِينَ؛ لِسَلَامَةِ مَا قَالُوهُ مِنَ النَّقْصِ وَالْعَيْبِ.**

الشَّرْح

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: ﴿**ثُمَّ رُسُلُه صَادِقُونَ مُصَدَّقُون**﴾ الرسل: جمع رسول، وهم الذين أوحي إليهم بكتاب وأمروا بتبليغه إلى قوم مخالفين؛ كما سبق بيانه في أول هذه الرسالة[١].

﴿**صَادِقُونَ**﴾: جمع صادق، والصادق اسم لمن قام به الصدق، والصدق مطابقة الخبر للواقع؛ كما قيل: «**الصدق: أن يطابق الواقع ما تقوله**»[٢]، فإذا طابق الواقع ما تقوله فهذا هو الصدق، وإذا خالف الواقع ما تقوله فإن هذا يُعد كذبًا، سواء كان خطأ أو كان متعمدًا، هذا في الاصطلاح.

ورسل الله عَزَّ وَجَلَّ صادقون، يعني: قام بهم الصدق، فلم يخبروا بشيء من أسماء الله عَزَّ وَجَلَّ وصفاته ولا من دينه إلا وقد طابق الواقع، فهم لم يذكروا شيئًا عن الله عَزَّ وَجَلَّ لم يطابق الواقع، بل ما وصفوا الله عَزَّ وَجَلَّ به هذا يطابق الحال، وقد صف الرسل ربهم عَزَّ وَجَلَّ بأنه استوى على العرش،

(١) راجع (ص٤٢).
(٢) انظر: التعاريف للمناوي (ص٤٥٠)، ولسان العرب (١٠/ ١٩٣ ـ ١٩٧).

فذكر موسى لفرعون أن ربه هو الأعلى، فقال فرعون: ﴿يَـٰهَـٰمَـٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَـٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَـٰبَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَـٰهِ مُوسَىٰ﴾ [غافر: ٣٦، ٣٧]، فهذا العلو نفاه فرعون، ورسل الله مجمعون على إرشاد الناس وتبيين تلك الصفة لهم، فهو ﷻ له الصفات، وقد أخبر رسله بما له من الصفات، ورسله أخبروا الخلق بذلك وهم صادقون في ذلك، فمن نفى صفة فقد كَذَّبَ الرسول ـ هذا حقيقة حاله ـ لكن قد يكون التكذيب له وجه من العذر، فلا يكون كافرًا بذلك.

فقوله: ﴿مُصَدَّقُونَ﴾، كما قال ابن مسعود ﵁ في الحديث المشهور: «**أَخْبَرَنِي الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ: إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ...**»[1] الحديث.

قال هنا: ﴿**بِخِلَافِ الَّذِينَ يَقُولُونَ عَلَيْهِ مَا لَا يَعْلَمُونَ**﴾، فالقول على الله بلا علم حرام، سواء أكان القول في الأسماء والصفات ـ في العقائد ـ أو في الأحكام العملية، يعني: سواء أكان في الأحكام الخبرية التي هي العقائد، أو في الحلال والحرام وهي الأحكام العملية.

فالقول على الله بلا علم أشد المحرمات؛ ولهذا تفرع عنه كل ضلال، وقد ذكر الله ﷻ تحريمه في عدة آيات في كتابه ﷻ.

من هم الذين قالوا على الله ما لا يعلمون؟

الجواب: قالها كل مخالف للرسل، فإن مشركي العرب ـ مثلًا ـ وصفوا الله ﷻ بخلاف ما قاله الرسل، وخلاف ما قاله النبي ﷺ، وأخبروا عن أسماء الله ﷻ بخلاف ما جاءت به الرسل، وعن

(١) أخرجه البخاري (٣٢٠٨، ٣٣٣٢)، ومسلم (٢٦٤٣).

صفات الله ﷻ بخلاف ما جاءت به الرسل، بل أثبتوا لله ﷻ صفات ونفوا أسماء بما عندهم، فقال الله ﷻ عنهم: ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَٰنِ﴾ [الرعد: ٣٠]، وهذا قول على الله بلا علم، وقال عن اليهود: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ [آل عمران: ١٨١]، وأخبر أنهم قالوا: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤] وهذا كله في باب الأسماء والصفات، قالوا على الله ما لا يعلمون به.

فورث هذا القول منهم طوائف الضلال، فالجهمية ومن تفرع عنهم من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية وأشباه هؤلاء، كل طائفة من هؤلاء أثبتت لله أسماء ونفت صفات من عقولهم ومن آرائهم بلا دليل، فجعلوا من أسماء الله ﷻ وصفاته: الصفات السلبية مثل القديم والموجود ونحو ذلك، فجعلوها من الأسماء والصفات.

والمعتزلة ـ بل الجهمية قبلهم ـ نفوا أن يكون لله ﷻ أسماء فيها صفات، فيفسر الجهمية الأسماء بمخلوقات منفصلة، والمعتزلة يفسرون الأسماء بالذات التي ليس فيها صفة، فيجعلون دلالة السميع هي دلالة العليم هي دلالة البصير؛ دلالة على الذات بدون المعنى، فتكون عندهم من قبيل المترادف المحض؛ لأنها دالة على ذات بلا معنى، وهذا كله قول على الله ﷻ بلا علم.

وهذه لا شك جمل من الكلام وعرض عام سيأتي تفصيله بدقته وبتحريراته في مواضعه من هذه الرسالة ـ إن شاء الله تعالى ـ.

قال هنا: {**لهذا قال** ﷻ: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الصافات: ١٨٠ ـ ١٨٢]، **فَسَبَّحَ نَفْسَهُ عَمَّا وَصَفَهُ بِهِ الْمُخَالِفُونَ لِلرُّسُلِ**}، وقوله ﷻ: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ﴾، ﴿سُبْحَانَ﴾ هذا مفعول مطلق، يعني: أسبح سبحانه، وأصله في اللغة: الإبعاد، يقولون: سبحان فلان من كذا، يعني: بعد فلان من

كذا، وقد قال الأعشى[(١)][(٢)]:

أَقُولُ لَمَّا جَاءَنِي فَخْرُه   سُبْحَانَ مِنْ عَلْقَمَةَ الفَاخِرِ

فسبحان من علقمة، يعني: بعيد جدًّا أن يكون لعلقمة من يفخروا به، وتسبيح الله ﴿**سبحان الله**﴾ معناه: تنزيه الله عن كل نقص وعيب وسوء، وموارده في الكتاب والسنة خمسة:

الأول: تنزيه الله ﷻ عن الشريك في الربوبية؛ كما ادعاه الملحدون.

الثاني: تنزيه الله ﷻ عن الشريك في الألوهية؛ كما ادعاه المشركون.

الثالث: تنزيه الله ﷻ في أسمائه وصفاته أن تسلب معانيها اللائقة بها، وتنزيه الله ﷻ في أسمائه وصفاته عن مماثلة المخلوقين لها.

الرابع: تنزيه الله ﷻ في أمره الكوني وقدره الكوني عن أن يكون بلا حكمة أو أن يكون عبثًا؛ كما ادعاه من قال: خلقنا الله عبثًا، ومن نفوا الحكمة في الخلق والإيجاد وتقدير الأشياء.

الخامس: تنزيه الله ﷻ في شرعه وأمره الديني عن النقص وعن منافاة الحكمة، فالله ﷻ ينزه نفسه بقوله: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ﴾ يعني: تنزيهًا لله من كل سوء ادعاه المخالفون للرسل، وهم ادعوا الشركة له في الربوبية، فيُنزه الله ﷻ عن الشريك في الربوبية.

وإذا قلت في الركوع: سبحان ربي العظيم، معناه: تنزيهًا لله ربي العظيم عن كل سوء ونقص في هذه الموارد الخمسة التي في الكتاب والسنة: في الربوبية، والألوهية، والأسماء والصفات، وفي الأمر الكوني والقدر، وفي الشرع.

---

(١) سبقت ترجمته، راجع (ص٥٠).
(٢) انظر: أساس البلاغة (٢/ ٢٨٢)، وصبح الأعشى في صناعة الإنشا (١/ ٤٤٤).

قال هنا: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ﴾ هنا الإضافة للتشريف أضاف الربوبية إلى النبي ﷺ لتشريفه بها في هذا المقام العظيم، وهذا يقتضي أن كلام النبي ﷺ عن ربه ـ الذي جحده الجاحدون ـ هو الأكمل وهو الأليق بالله ﷻ.

ثم قال بعدها: ﴿رَبِّ ٱلْعِزَّةِ﴾ بمعنى صاحب العزة، وذي العزة، والمتصف بالعزة، والعزة صفة لله ﷻ ومن أسمائه العزيز، والعزيز هو الذي كملت له أوصاف العزة.

والعزة في الكتاب والسنة التي يتصف الله ﷻ بها جاءت على ثلاثة معانٍ:

الأول: العزة التي هي بمعنى الامتناع والغنى وعدم الحاجة؛ الامتناع عمن يغالب أو عمن يسيء، هذه كلها معنى واحد، والغني عن الخلق.

الثاني: العزة بمعنى القهر والغلبة.

الثالث: العزة بمعنى القوة، يعني: القوة الخاصة التي لا يُقوى عليها، قوة لا يند عنها شيء.

وهذه هي المعاني الثلاث التي ذكرها ابن القيم في النونية حيث قال في بيان معاني اسم الله العزيز[(١)]:

وَهُوَ العَزِيزُ فَلَن يُرَامَ جَنَابُهُ ... أَنَّى يُرَامُ جَنَابُ ذِي السُّلطَانِ
وَهُوَ العَزِيزُ الْقَاهِرُ الْغَلَابُ لَمْ ... يَغْلِبْهُ شَيءٌ هَذِهِ صِفَتَانِ
وَهُوَ العَزِيزُ بِقُوَّةٍ هِيَ وَصْفُهُ ... فَالعِزُّ حِينَئِذٍ ثَلَاثُ مَعَانِ
وَهِيَ التِي كَمُلَت لَهُ سُبحَانَهُ ... مِن كُلِّ وَجهٍ عَادِمِ النُّقصَانِ

---

(١) انظر النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/ ٢١٨).

هنا ذكر معاني العزة الثلاثة:

الأول: قال: ﴿**وَهُوَ العَزِيزُ فَلَن يُرَامَ جَنَابُهُ**﴾، وهذه عزة الامتناع، وهي التي بمعنى الغنى التام والامتناع عن أن يضره أحد؛ كما قال في الحديث القدسي: «**إِنَّكُمْ لَنْ تَبْلُغُوا ضَرِّي فَتَضُرُّونِي**»، وامتناع عن أن ينفعه أحد؛ كما قال: «**وَلَنْ تَبْلُغُوا نَفْعِي فَتَنْفَعُونِي**»[1].

الثاني: قال: ﴿**وَهُوَ العَزِيزُ الْقَاهِرُ الْغَلَابُ**﴾، وهذه عزة القهر والغلبة، ﴿**لَمْ يَغْلِبْهُ شَيءٌ هَذِهِ صِفَتَانِ**﴾.

الثالث: قال: ﴿**وَهُوَ العَزِيزُ بِقُوَّةٍ هِيَ وَصفُهُ**﴾، وهذه القوة الكاملة العظيمة التي لا يقوى عليها شيء، فهذه تكون في الكتاب والسنة في فعلها من عَزَّ يَعَزُّ، بالفتح؛ كما قال سبحانه وتعالى: ﴿فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ﴾ [يس: ١٤]، يعني: قوينا وأيدنا بثالث، وأما العزة بمعنى الامتناع فهذه قد يأتي فعلها مكسورًا عز يَعِزّ، وأما القهر والغلبة فيكون فعلها المضارع مضمومًا عَزّ يَعُزّ عِزة، المصدر في الجميع عِزّة لكن في المضارع يختلف المعنى[2]، هكذا قرره ابن القيم وغيره من العلماء، والقهر والغلبة هذه متعدية، والقوة هذه لازمة.

وبهذا الدليل يصح أن تقول لله عز وجل: رب الرحمة، ورب السمع، ورب البصر، ورب العزة، رب الجمال، ورب النور... ونحو ذلك، بمعنى: صاحب، يعني: المتصف بهذه.

قال: ﴿عَمَّا يَصِفُونَ﴾، يعني: عن الذي يصفون، والمفعول به الذي هو الضمير محذوف، يعني عن الذي يصفون الله عز وجل به.

---

(١) أخرجه مسلم (٢٥٧٧) من حديث أبي ذر رضي الله عنه.
(٢) انظر: لسان العرب (٥/ ٣٧٨، ٣٧٩)، ومختار الصحاح (ص١٨٠).

ومن هم الواصفون الذين نزّه الله ﷻ نفسه عن وصفهم؟

الجواب: هم الذين لم يستجيبوا للرسل فقال سبحانه: ﴿وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلۡمُرۡسَلِينَ﴾ وذلك لأن المرسلين أنزل الله ﷻ عليهم السلام، وهو ﷻ السلام، من أسمائه السلام، وهُو الذي يعطي السلامة، وقال هنا عن نفسه ﴿**وَسَلَّمَ عَلَى الْمُرْسَلِينَ**﴾، فهو الذي جعل الأنبياء والمرسلين أهل للسلامة.

والسلامة متبعضة:

هناك سلامة في القول بصحته ومطابقته للواقع وسلامة في الفهم.

* وسلامة في العبودية.
* وسلامة في الاعتقاد.
* وسلامة في التبليغ.

فجهات السلامة كثيرة، والله ﷻ أعطاها عباده المرسلين؛ ولهذا قال هنا: ﴿وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلۡمُرۡسَلِينَ﴾ وأفاد الإعطاء التعدية بـ ﴿عَلَىٰ﴾، وفي قوله: ﴿عَلَىٰ﴾ ما يفيد أن السلامة صارت عليهم وقد أحاطت بهم.

وهذا في هذا المقام ظاهر الفائدة؛ لأن المرسلين وصفوا الله ﷻ بالصفات العلى، وسموه بالأسماء الحسنى، وفي هذه السورة ـ التي هي سورة الصافات ـ ذكر الله ﷻ عن المشركين أنهم استكبروا عن قول لا إله إلا الله، فقال فيها: ﴿إِنَّهُمۡ كَانُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَهُمۡ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ يَسۡتَكۡبِرُونَ ۝٣٥ وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوٓاْ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٖ مَّجۡنُونِۭ﴾ [الصافات: ٣٥، ٣٦]، وذكر في آخر السورة أنهم جعلوا الملائكة بنات لله ﷻ، وهذا فيه وصف لله ﷻ، والأنبياء والرسل لم يصفوا الله ﷻ بذلك، بل هم سالمون مسلمون في أقوالهم وفي أعمالهم وفي تبليغهم، ولهذا **قال** هنا: ﴿**وَسَلَّمَ عَلَى الْمُرْسَلِينَ؛ لِسَلَامَةِ مَا قَالُوهُ مِنَ النَّقْصِ وَالْعَيْبِ**﴾، وهذا لا شك أنه واسع المعنى.

ثم قال: ﴿وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ والحمد سبق بيان معانيه الكثيرة في أول هذه الرسالة، وقوله هنا: ﴿لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، هذا فيه فائدة، وهي: أن هذه الآية دليل على أن الربوبية غير الألوهية؛ لأنه قال: ﴿وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ والمعتمد عندنا أن لفظ الجلالة ﴿الله﴾ مشتق، وعليه يكون مشتق من الألوهية؛ لأن الاشتقاق يكون من المصدر، والرب من الربوبية، والربوبية إذًا غير الألوهية.

وقد قال الإمام محمد بن عبد الوهاب رَحِمَهُ ٱللَّهُ[1]: «إن اسم الرب والإله من الأسماء التي إذا اجتمعت افترقت، وإذا افترقت اجتمعت، وذلك إما بدلالة اللفظ، أو بدلالة التضمن واللزوم»[2].

قال: ﴿لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الصافات: ١٨٢]، العالمون جمع العالم،

(١) هو الإمام المجدد الشيخ محمد بن عبد الوهاب بن سليمان بن علي بن أحمد بن راشد بن يزيد بن محمد بن يزيد بن مشرف، من بني تميم، ولد سنة خمس عشرة ومائة وألف بالعيينة من بلاد نجد، تلمذ على كتب شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وارتحل في طلب العلم، فأخذ عن علماء مكة والمدينة والأحساء والبصرة، وبدأ دعوته من حريملاء حيث كان والده قاضيًا فيها، ثم انتقل إلى العيينة، ثم إلى الدرعية، فشرح الله صدر أمير الدرعية محمد بن سعود لنصرة الدعوة، وجلس الإمام المجدد للتدريس، وتوافد عليه الطلاب، وكتب الله له القبول في الأرض، وانتشرت دعوته لتشمل نجد وغيرها، له مؤلفات ورسائل عديدة في العقيدة وغيرها، منها: كتاب التوحيد، وكشف الشبهات، ومسائل الجاهلية، وأصول الإيمان، وثلاثة الأصول، وفضل الإسلام، وفضائل القرآن، ومختصر الإنصاف، ومختصر زاد المعاد، وغيرها كثير، توفي سنة ست ومائتين وألف. انظر: عنوان المجد في تاريخ نجد (١/ ٣١ وما بعدها).

(٢) انظر: مؤلفات الإمام المجدد الشيخ محمد بن عبد الوهاب في العقيدة (ص١٧)، والدرر السنية (١/ ٦٨)، والرسائل الشخصية ـ الرسالة الثانية (ص١٧).

والعالم هو كل ما سوى الله ﷻ، وسمي عالَمًا من العلامة؛ لأنه علامة على أنه مربوب، وأن له ربًا خالقه، أو من العلم؛ لأن به عُلم ما لله ﷻ من الحق والأسماء والصفات؛ كما قال أبو العتاهية[1]:

وَفي كُلِّ شَيءٍ لَهُ آيَةٌ   تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ واحِدُ

❊ ❊ ❊

---

(١) هو الشاعر المشهور إسماعيل بن القاسم بن سويد بن كيسان أبو إسحاق العنزي، المعروف بأبي العتاهية، ولد سنة ثلاثين ومائة، أصله من عين التمر وهي بليدة بالحجاز ومنشؤه الكوفة، ثم سكن بغداد، وكان يقول في الغزل والمديح والهجاء، ثم تنسك وصار قوله في الوعظ والزهد، وأبو العتاهية لقب، توفي سنة ثلاث عشرة ومائتين. انظر: تاريخ بغداد (٦/ ٢٥٠)، وبغية الطلب في تاريخ حلب (٤/ ١٧٤٩)، والمنتظم (١٠/ ٢٣٦)، ووفيات الأعيان (١/ ٢١٩)، والوافي بالوفيات (٩/ ١١١)، والبداية والنهاية (١٠/ ٢٦٥)، والمستطرف في كل فن مستظرف (١/ ١٦).

وقال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

وَإِذَا تَأَمَّلْتَ الوُجُودَ رَأَيْتَهُ   إن لم تكن مِن زُمرةَ العُميَانِ

بِشَهَادَةِ الإِثبَاتِ حَقًّا قَائِمًا   لِلَّهِ لَا بِشَهَادَةِ النُّكرَانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/ ١٩٩).

وَهُوَ ـ سُبْحَانَهُ ـ قَدْ جَمَعَ فِيما وَصَفَ وَسَمَّى بِهِ نَفْسَهُ بينَ النَّفْيِ وَالإِثْبَاتِ، فَلَا عُدُولَ لأَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ عَمَّا جَاءَ بِهِ الْمُرْسَلُونَ؛ فَإِنَّهُ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ، صِرَاطُ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِم مِنَ النَّبِيِّينَ، وَالصِّدِّيقِينَ، وَالشُّهَدَاءِ، والصَالِحِينَ.

الشَّرح

الله ﷻ جمع بين النفي والإثبات؛ كما في قوله ﷻ في آية سورة الشورى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، نفى في قوله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، ثم أثبت فقال ﷻ: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ وكذلك أثبت في قوله ﷻ: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾، ثم نفى فقال: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. وكذلك أثبت في قوله ﷻ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ١، ٢]، ثم نفى فقال: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٣، ٤]. وهذا فيه بيان لقاعدة أهل السنة والجماعة في ذلك بأعظم دليل وأوضح استدلال، فهم يجمعون في عقائدهم وفي الأسماء والصفات بين النفي والإثبات، وعندهم النفي يكون مجملًا، كما أجمله الله ﷻ وعندهم الإثبات يكون مفصلًا؛ كما فصله الله ﷻ.

وأما النفي المفصل الذي جاء في القرآن؛ كقوله ﷻ: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]، وقول الله ﷻ: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعْجِزَهُۥ مِن شَىْءٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ [فاطر: ٤٤]، فإن النفي لا يكون كمالًا

ولا يُمدح به المنفى إلا إذا كان يُراد بالنفي إثبات كمال الضد[١]، فالله ﷻ نفى عن نفسه الظلم بقوله ﷻ: ﴿وَلَا يَظۡلِمُ رَبُّكَ أَحَدٗا﴾، وقوله ﷻ: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]، والغرض من ذلك إثبات كمال اتصافه بضد صفة الظلم وهو العدل.

وبعض العلماء يسمى هذه الصفات السلبية، يعني الصفات المسلوبة عن الله ﷻ[٢].

وما الفائدة من السلب؟

الجواب: الفائدة منه أن يُثبت كمال ضده ﴿لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وذلك لكمال حياته سبحانه وتعالى، وقد يكون النفي لإثبات صفة واحدة، وقد يكون النفي لإثبات صفتين معًا، يعني يكون المراد من النفي إثبات صفتين جميعًا، ويدل على ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعۡجِزَهُۥ مِن شَيۡءٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [فاطر: ٤٤]، فنفى الله ﷻ عن نفسه العجز.

قال العلماء: العجز إما أن يكون:

* لأجل عدم العلم: عجز عن الشيء لأنه ليس بعالم به، وعجزت عن جواب سؤال لأني غير عالم به.

---

(١) قال شيخ الإسلام رحمه الله: «النفي المحض لا يكون مدحًا إن لم يتضمن أمرًا ثبوتيًا».اهـ. انظر: دقائق التفسير (٢/ ١٢٦)، وبيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٥٤)، ومنهاج السنة (٢/ ٣١٩)، ومجموع الفتاوى (١٠/ ٢٥٠).

(٢) قال الشنقيطي رحمه الله في آيات الأسماء والصفات (ص١٧): «ضابط الصفة السلبية عند المتكلمين هي الصفة التي دلت على عدم محض، والمراد بها أن تدل على سلب ما لا يليق بالله عن الله، من غير أن تدل على معنى وجودي قائم بالذات، والذين قالوا هذا جعلوا الصفات السلبية خمسًا لا سادسة لها، وهي عندهم: القدم، والبقاء، والمخالفة للخلق، والوحدانية، والغنى المطلق الذي يسمونه القيام بالنفس، الذي يعنون به الاستغناء عن الحيز والمحل».اهـ.

* لأجل عدم القدرة عليه: عجزت عن الكتابة لأني غير قادر عليها، عجزت عن المسير لأني غير قادر عليه.

أما قوله ﷻ هنا في هذا النفي: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعْجِزَهُۥ مِن شَىْءٍ﴾ يُراد به إثبات كمال ضد العجز، وكمال ضد العجز يكون بكمال صفتين، وهي صفة العلم وصفة القدرة، ولهذا قال ﷻ في آخر هذه الآية: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ [فاطر: ٤٤]، وقد تقرر أن كلمة ﴿إِنَّهُۥ﴾ في القرآن من أساليب التعليل لما قبلها إذا كان خبرًا، أو أمرًا، أو نهيًا، أو حكمًا، أو استفهامًا، فيكون ما بعد ﴿إن﴾ تعليل لما قبلها، وهنا قال ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعْجِزَهُۥ مِن شَىْءٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ ما علة ذلك؟ قال: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ [فاطر: ٤٤]، وهذا فيه ظهور أن النفي هنا أريد به إثبات كمال ضده وهما صفتان: صفة العلم، وصفة القدرة؛ ولذلك وصف الله ﷻ نفسه بذلك، بقوله: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ مع ما في كان من إثبات الكمال السابق واللاحق، وما في قوله: ﴿عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ من إثبات الكمال لدلالة صيغة المبالغة عليه.

قال هنا: ﴿**بينَ النَّفْيِ وَالإِثْبَاتِ**﴾، المبتدعة عندهم عكس ذلك؛ عندهم الإثبات مجمل، يقولون: نثبت لله صفات الكمال. أما النفي عندهم يكون مفصلًا، يقولون: الله ﷻ ليس بذي دم، وليس بذي جوارح، وليس بذي روح، ولا بذي أبعاض، ولا هو فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال، ولا بذي جهة، وليس بداخل العالم ولا خارجه... إلى آخره.

وذلك كما في كتاب: «**التمهيد**»[١] للباقلاني[٢]، وغيره من كتب

---

(١) كتاب: «تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل» للباقلاني، مطبوع ومتداول.
(٢) هو محمد بن الطيب بن محمد أبو بكر القاضي المعروف بابن الباقلاني =

أهل الكلام، فهو يأتي في وصف الله ﷻ بالنفي بصفحتين أو أكثر، كلها نفي مفصل، ليس بكذا وليس بكذا وليس بكذا، وإذا أتى الإثبات أجمله فقال: وله صفات الكمال. ما هي؟ هي الصفات السبع العقلية التي يثبتونها.

قال: ﴿فَلَا عُدُولَ لأَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ عَمَّا جَاءَ بِهِ الْمُرْسَلُونَ﴾، وهذه كلمة عظيمة تدل على أن أهل السنة والجماعة ـ يعني: السلف الصالح ـ أنهم تبعوا المرسلين، ﴿**فَلَا عُدُولَ**﴾ يعني: لا ميل لهم ولا انحراف، ولا يعدلون لا يوازنون بما جاء به المرسلون شيئًا، بل هم متبعون للمرسلين.

وأما غيرهم فهم متبعون للمشركين أو لليهود أو للنصارى أو للملحدين، فكل بدعة في الأسماء والصفات ظهرت في هذه الأمة فإنها لم تُؤخذ من الأنبياء والمرسلين ـ وحاشاهم من ذلك ـ وإنما أُخذت من المشركين وأهل الكتاب، وقد قال النبي: «**لَتَتَّبِعُنَّ سُنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ**»(١)، وبيّن في الحديث الآخر، الذي رواه البخاري وغيره من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، قال: «**أَبْغَضُ النَّاسِ إِلَى اللهِ ثَلَاثَةٌ**»، وذكر منهم «**مُبْتَغٍ فِي الإِسْلامِ سُنَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ**»(٢).

= المتكلم من أهل البصرة، سكن بغداد، وكان متكلمًا على مذهب الأشعري، كان أعرف الناس بالكلام، مات ببغداد سنة ثلاث وأربعمائة. انظر: تاريخ بغداد (٥/ ٣٧٩)، ووفيات الأعيان (٤/ ٢٦٩)، والوافي بالوفيات (٣/ ١٤٧)، وسير أعلام النبلاء (١٧/ ١٩٠)، وشذرات الذهب (٣/ ١٦٨).

(١) أخرجه البخاري (٣٤٥٦)، ومسلم (٢٦٦٩) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري (٦٨٨٢).

وقد نفى المشركون عن الله ﷻ اسمًا من أسمائه الحسنى؛ كما أخبر بذلك ﷻ في قوله: ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِٱلرَّحْمَٰنِ﴾ [الرعد: ٣٠]، فنفوا اسم الرحمن عن الله ﷻ، وورثهم نفاة الأسماء في هذه الأمة واتبعوا سبيل أهل الجاهلية، ونفوا عن الله ﷻ الأسماء الحسنى، فوصفوا الله بما لم يصف به نفسه، ونفوا عن الله ﷻ ما وصف به نفسه، وكذلك اليهود والنصارى جعلوا له ﷻ مثيلًا وشبيهًا، فورثهم المجسمة والمؤولة.

فإذًا كل بدعة حصلت في هذه الأمة في أبواب الأسماء والصفات فإنها من ابتغاء سنة الجاهلية، فإن أهلها إنما أخذوها من اليهود والنصارى والمشركين.

كذلك في باب الإيمان، فالذين قالوا بالجبر من الجبرية إنما أخذوها عن طائفة كانت موجودة قبل النبي ﷺ، كذلك الذين قالوا بالإرجاء ورثوها ممن قبلهم، وكذلك في أبواب الإمامة، فإن اجتماع الناس على إمام واحد يطيعونه ويرضونه هذا إنما جاءت به الرسل، أما أهل الجاهلية فإنهم يعدون التفرق مفخرة، ويعدون الاتباع والطاعة لولي أمر واحد مسبة وذلة، وهكذا في أبواب الصحابة فإن المشركين يسبون أتباع الرسل؛ كما أخبر عنهم ﷻ في قوله: ﴿أَنُؤْمِنُ لَكَ وَٱتَّبَعَكَ ٱلْأَرْذَلُونَ﴾ [الشعراء: ١١١]، وفي هذه الآية في باب العقائد خالف من خالف في العقيدة في الصحابة، في أتباع الرسل فسبوهم، يعني: أن أهل السنة والجماعة تبعوا المرسلين، وكل من خالف أهل السنة والجماعة فإنما تبع أهل الجاهلية، وهذه جملة يطول تفصيلها.

قال: {فَإِنَّهُ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ، صِرَاطُ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِم مِنَ

النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ والصَّالِحِينَ﴾، يعني: الطريق الوحيد الموصل لرضى الله ﷻ، **﴿صِرَاطُ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِم﴾** وهذه جملة يؤخذ تفسيرها من الآية[1].

❊ ❊ ❊

(١) انظر: تفسير الطبري (١/ ٧٥ ـ ٨٢)، وتفسير ابن كثير (١/ ٢٩، ٣٠)، وتفسير القرطبي (١/ ١٤٨، ١٤٩)، وفتح القدير (١/ ٢٤، ٢٥).

وَقَدْ دَخَلَ فِي هِذِهِ الْجُمْلَةِ: مَا وَصَفَ اللهُ بِهِ نَفْسَهُ فِي سُورَةِ الإِخْلَاصِ الَّتِي تَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ[1]، حَيْثُ يَقُولُ ـ سُبْحَانَهُ ـ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص ١ ـ ٤].

الشَّرح

شرع شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في ذكر الأدلة التي فيها إثبات صفات الله عَزَّ وَجَلَّ، وفيها تفصيل ما سبق أن ذكره من أن آيات القرآن فيها الجمع بين النفي والإثبات، وأن من الإيمان بالله الإيمان بما وصف به نفسه في كتابه، ووصفه به رسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

فقوله: ﴿**وَقَدْ دَخَلَ فِي هِذِهِ الْجُمْلَةِ**﴾، يعني: بـ ﴿**الْجُمْلَةِ**﴾ ما تقدم.

فيُحتمل أن يكون مراده **بقوله:** ﴿**الْجُمْلَةِ**﴾ ما قاله في أول الرسالة: ﴿**وَمِنَ الإِيمَانِ بِاللهِ: الإِيمَانُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ**﴾، ويكون هذا تفصيل لقوله: ﴿**الإِيمَانُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ**﴾، ثم ذكر الأدلة من القرآن التي فيها وَصَفَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ نفسه، ويحتمل أن يكون المراد ما تقدم من ذكر أن طريقة أهل السنة والجماعة هي الجمع بين النفي والإثبات؛ حيث ذكر أن

---

(١) أخرج مسلم في صحيحه (٨١١) بسنده عن أبي الدرداء عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «**أَيَعْجِزُ أَحَدُكُمْ أَنْ يَقْرَأَ فِي لَيْلَةٍ ثُلُثَ الْقُرْآنِ**». قَالُوا وَكَيْفَ يَقْرَأُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ قَالَ: «﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ **يَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ**»، وروي بنحوه من حديث أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عند البخاري (٥٠١٣، ٥٠١٥)، وأبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عند مسلم (٨١٢).

طريقتهم هي أنهم يجمعون بين النفي والإثبات كما جمع ذلك الله ﷻ في كتابه في قوله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

ولكن على هذا الثاني يكون فيه إشكال من جهة أنه يصدق على ما ذكر في سورة الإخلاص، يعني الاستدلال الأول والاستدلال الثاني، وذلك أن (سورة الإخلاص) فيها نفي وإثبات، وهي فيها النفي المجمل والإثبات المفصل، وكذلك الاستدلال الثاني ذكر فيه آية الكرسي وفيها الإثبات المفصل والنفي المجمل، ولكن ما ذكره بعد ذلك من الآي قد لا يكون فيها نفي وإثبات.

ولهذا نقول: إن **قوله:** ﴿**وَقَدْ دَخَلَ فِي هِذِهِ الْجُمْلَةِ**﴾ الأحسن والأنسب أن يكون متعلقًا بقوله الأول: ﴿**وَمِنَ الإيمَانِ بِاللهِ: الإيمَانُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ**﴾.

قال رَحِمَهُ اللهُ: ﴿**وَقَدْ دَخَلَ فِي هِذِهِ الْجُمْلَةِ: مَا وَصَفَ اللهُ بِهِ نَفْسَهُ**﴾، الوصف: هو النعت، يعني: ما كان نعتًا لله، ويراد بهذه الكلمة ﴿**مَا وَصَفَ اللهُ بِهِ نَفْسَهُ**﴾ ما يشمل الأسماء والصفات والأفعال؛ لأنها تدخل جميعًا في إطلاق اسم صفات الله، فإذا قيل: صفات الله، فإن مذهب أهل السنة في الصفات أنه يدخل في ذلك: الكلام في الأسماء، والكلام في الصفات، والكلام في أفعال الله ﷻ؛ وذلك لأن الأسماء ليست أعلامًا محضة، بل هي من جهة أعلام دالة مترادفة من حيث دلالتها على الذات، ومن جهة أخرى كل اسم مشتمل على صفة من صفات الله غير الصفة التي في الاسم الآخر؛ فلهذا كانت الأسماء بهذا الاعتبار من الصفات.

وكذلك أفعال الله ﷻ فيما أخبر الله في كتابه، أو أخبر عن أفعاله رسوله ﷺ تجمع في إطلاق الفعل عليه، وإثبات الفعل له بين الحدث الذي هو المصدر وبين الزمن، والحدث وصف؛ كما في قوله ﷻ: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ﴾ [المجادلة: ١] هذا فعل ماضٍ، والفعل الماضي متركب من

شيئين: الحدث وهو السماع، وكون الحدث في الزمان الماضي؛ وبهذا الاعتبار تدخل الأفعال في الصفات.

كذلك في قوله: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُم﴾ [الزخرف: ٨٠]، قوله: ﴿نَسْمَعُ﴾ هذا فعل مضارع فيه الدلالة على الحدث وهو المصدر، وهو السماع أو السمع، وفيه دلالة على زمنه وهو الحاضر الحال.

ولهذا في **قوله** هنا: ﴿**وَقَدْ دَخَلَ فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ: مَا وَصَفَ اللهُ بِهِ نَفْسَهُ**﴾، يشمل الأسماء بالاعتبار الذي ذكرنا، ويشمل الصفات ويشمل الأفعال أيضًا على التفصيل الذي سبق.

إذًا مذهب أهل السنة والجماعة في الصفات النفي المجمل والإثبات المفصل، ونعني به: أنه يدخل فيه الأسماء والأفعال أيضًا، لكنه في الصفات هذا هو المقصود، وإذا ذُكرت الأسماء فباعتبار أنها مشتملة على الصفة، وإذا ذُكرت الأفعال فباعتبار أنها مشتملة على الصفة.

قال: ﴿**فِي سُورَةِ الإِخْلَاصِ الَّتِي تَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْآن**﴾، وسورة الإخلاص هي سورة: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ١ ـ ٤]. وتسمية سور القرآن تارة يكون باعتبار:

* ذكر كلمة في السورة ليست في غيرها.

* أو ذكر قصة في السورة مفصلة فيها أكثر مما في غيرها من السور.

* أو باعتبار المعنى الذي في السورة، أو غير ذلك.

وهذه التسمية ﴿**سُورَةِ الإِخْلَاصِ**﴾ بهذا الاعتبار الثالث، فسميت سورة الإخلاص مع أنه ليس فيها كلمة الإخلاص؛ وذلك لأنها اشتملت على الإخلاص، واشتمالها على الإخلاص من جهتين:

الأولى: أنها تورث صاحبها - أعني المتدبر لها القارئ لها - الإخلاص العلمي الاعتقادي؛ لأنها صفة الله ﷻ.

وقد جاء في الصحيح أن رسول الله ﷺ بَعَثَ رَجُلًا على سَرِيَّةٍ، وكان يَقْرَأُ لِأَصْحَابِهِ في صلاته، فَيَخْتِمُ بـ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ فلما رَجَعُوا ذَكَرُوا ذلك لِلنَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ: «**سَلُوهُ لِأَيِّ شَيْءٍ يَصْنَعُ ذَلِكَ؟**» فَسَأَلُوهُ، فقال: لِأَنَّهَا صِفَةُ الرحمن، وأنا أُحِبُّ أَنْ أَقْرَأَ بها. فقال النبي ﷺ: «**أَخْبِرُوهُ أَنَّ اللهَ يُحِبُّهُ**»(١).

فهي إذًا فيها وصف الله ﷻ؛ ولهذا من تدبر هذا الوصف صار عنده الإخلاص في العلم والاعتقاد، وتبرأ من الشرك في العلم والاعتقاد، والشرك في العلم والاعتقاد بكونه لا يوحد الله في الأسماء والصفات، والإخلاص في العلم والاعتقاد بكونه يوحد الله ﷻ في الأسماء والصفات.

الثانية: من جهة أخرى: فإن سورة الإخلاص أُخلصت لذكر صفة الله ﷻ، فهي مشتملة على صفة الله ﷻ وحده ليس فيها وصف لغيره، وليس فيها خبر عن غيره، وليس فيها قصة ولا حكم، بل هي وصف لله ﷻ وحده، فقد أُخلصت لهذا.

وبالاعتبار الأول المعنى واضح باعتبار أن من تدبرها يخلص لله ﷻ، وبالاعتبار الثاني أيضًا المعنى صحيح؛ لأنه يُقال: أخلص الشيء يخلّصه إخلاصًا وتخليصًا بمعنى أنه جعله متجردًا لشيء دون غيره.

قال هنا: {**الَّتِي تَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْآن**} وهذا من كلام النبي ﷺ، وذلك فيما رواه البخاري في الصحيح من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رجلًا سمع رجلًا يقرأ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]. يُرددها،

(١) أخرجه البخاري (٧٣٧٥)، ومسلم (٨١٣) من حديث عائشة رضي الله عنها.

فلما أصبح جاء إلى رسول الله ﷺ فذكر ذلك له ـ وكأن الرجل يتقالها ـ فقال رسول الله ﷺ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّهَا لَتَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ»[١].

وكونها تعدل ثلث القرآن وجَّهها أبوالعباس بن سريج[٢]، أحد أئمة الشافعية، وتبعه العلماء على هذا التوجيه، من أن القرآن منقسم إلى ثلاثة أقسام[٣]:

* إما خبر عن الله ﷻ وصفاته.
* وإما خبر عن الأولين.
* وإما أحكام.

وقال غيرهم[٤]: إنه منقسم إلى ثلاثة أقسام: أحكام، وعقائد، ووعد ووعيد.

وهذه السورة بهذا هي ثلث القرآن، فإنها تُعدل من هذه الجهة ثلث القرآن، وكونها تعدل ثلث القرآن هذا يدل على أنها أفضل من بعض القرآن؛ وذلك لأنها تعدل ثلثه، يعني: من الجهة التي ذكرت، أي أنها في وصف الله ﷻ، وكونها تعدل ثلث القرآن يعني: أنَّ فيها فضيلة على غيرها من بعض سورة القرآن؛ وذلك لأنها في وصف الله ﷻ، وهذا

---

(١) سبق تخريجه (ص١٦٤).

(٢) هو أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج البغدادي الشافعي القاضي بشيراز، ويلقب بالباز الأشهب، صنف نحو أربعمائة مصنف، وكان أحد أئمة الشافعية، توفي ببغداد سنة ست وثلاثمائة. انظر: تاريخ بغداد (٤/ ٢٧٨)، والعبر (٢/ ١٣٨)، وسير أعلام النبلاء (١٤/ ٢٠١)، ووفيات الأعيان (١/ ٦٦)، والوافي بالوفيات (٧/ ١٧١)، والبداية والنهاية (١١/ ١٢٩)، وطبقات الشافعية الكبرى (٣/ ٢١)، وشذرات الذهب (٢/ ٢٤٧).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (١٧/ ١٣، ١٠٣).

(٤) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٥٩)، والبرهان في علوم القرآن للزركشي (١/ ١٧).

المعنى مما تنازع الناس فيه، يعني: كون سورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن ما وجهه؟

اختلف الناس في ذلك، والذي عليه أئمة أهل السنة والجماعة، بل السلف بعامة ـ وهو شبه إجماع بينهم ـ أن كونها تعدل ثلث القرآن يدل على أنها أفضل من بعض القرآن، والقرآن بعضه أفضل من بعض؛ كما أن صفات الله ﷻ بعضها يفضل بعضا.

قال ﷺ، داعيًا الله ﷻ: «**أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ**»[1]، وقال أيضًا مخبرًا عن ربه ﷻ: «**إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي**»[2]، وهذا يدل على أن بعض الصفات أفضل من بعض، وأيضًا بعض الصفة قد يكون أفضل من بعضها الآخر، وهذا يترتب عليه أن يكون بعض القرآن أفضل من بعضه الآخر؛ ولهذا صارت الفاتحة هي أعظم سورة في القرآن، وآية الكرسي هي أعظم آية في القرآن، وسورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن، هذا مذهب أهل السنة والجماعة في تفضيل بعض صفات الله على بعض، وتفضيل بعض القرآن على بعض.

وقال المبتدعة من الأشاعرة وغيرهم: إن صفات الله لا تتفاضل وكذلك كلامه لا يتفاضل. ومأخذ هذا عندهم أنه واحد بالعين فلا يمكن أن يفضل بعضه بعضًا؛ لأنه قديم، وكله واحد، كله أمر واحد، وكله نهي واحد، وكله خبر واحد، وإنما الذي عبر عنه جبريل، فيمنعون التفاضل، وعلى هذا فإنهم في تفسير كون سورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن يرجعون إلى الثواب، فيقولون: هي تعدل ثلث القرآن باعتبار الثواب، يعني أن من قرأها يُثاب لا أنها في نفسها أفضل من غيرها.

---

(١) أخرجه مسلم (٤٨٦) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ البخاري (٣١٩٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وهذا الكلام هو بعض جهة التفضيل، لكن ليس كل جهة التفضيل، يعني: أن سورة الإخلاص تفضل من جهة أن قارئها له ثواب أعظم من ثواب تلاوته لغيرها، فلا يستوي من جهة الثواب قراءة سورة الإخلاص مع قراءة سورة: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ [المسد: ١]، التي هي قبلها مثلًا، ولكن ليس هذا وحده، بل أيضًا لأن كلام الله ﷻ بعضه أفضل من بعض، وأشكل عليهم هذا من جهة أن الكلام واحد عندهم؛ ولإبطال كلامهم هذا موضع سيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ عند الكلام على صفات الله ﷻ.

وتبين بعد ذلك أن الكلام له نسبتان:

الأولى: من جهة المتكلم به، فإن الكلام يتفاضل عند الناس في عرفهم من هاتين النسبتين. أما من جهة أن المتكلِم أفضل من المتكلِم الثاني، فكلام الرسول ﷺ ليس ككلام أبي بكر، بل كلامه ﷺ أفضل من كلام أبي بكر، وذلك بالنظر إلى اعتبار أن المتكلم هو النبي ﷺ.

الثانية: من جهة المُتكلَّم فيه، فيتفاضل الكلام باعتبار المُتكلَّم فيه، فمثلًا تتكلم أنت في العلم، وتتكلم تارة أخرى في غير العلم، كلامك في العلم أفضل من كلامك في غيره؛ وذلك لأن المُتكلَّم فيه أفضل، فيكون التفضيل هنا من جهة المتكلم فيه يعني: موضوع الكلام، وموضوع الكلام يجمع شيئين: المعاني والألفاظ.

فإذًا في كلام الله ﷻ (سورة الإخلاص) تفضل على غيرها، كذلك (الفاتحة) تفضل على غيرها، (وآية الكرسي) أعظم من غيرها، وذلك من جهة الاعتبار الثاني، أما من جهة الاعتبار الأول فالمتكلِّم بالجميع هو الله ﷻ، فهذه الجهة لا تفضيل فيها؛ لأن الجميع كلام الله ﷻ، لكن من جهة المتكلَّم فيه؛ فإن (سورة الفاتحة) ـ مثلًا ـ فيها أصول ما في القرآن من العلوم والهداية، (وآية الكرسي) فيها صفة الله ﷻ، فهي أعظم آية في القرآن لما فيها من الإخبار عن الله ﷻ في وحدانيته في

ألوهيته، وربوبيته، وأسمائه وصفاته ونعوت جلاله وعظمته وجبروته، ونحو ذلك، و(سورة الإخلاص) من جهة ما فيها من المعنى، هي أفضل من سورة ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ [المسد: ١]؛ كما ذكر ذلك شيخ الإسلام وغيره[(١)]؛ لأنها متعلقة بأسماء الله ﷻ وصفاته ونعته، وتلك خبر عن بعض المتوعدين من خلقه، ولا شك أن الكلام عن صفة الله أفضل من الكلام عن خلق الله.

فإذًا جهة التفضيل موجودة، والقرآن بعضه أفضل من بعض، ومن أنكر ذلك فإنه مناقض لكلام السلف، وقد قال ﷻ: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]، وفي قراءة أخرى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نَنسَأْهَا﴾[(٢)]، وقوله ﷻ: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾، الخير هنا مطلق، فيُحتمل أن تكون الخيرية في الحكم، أو تكون الخيرية في الفضل؛ ولهذا قال بعدها: ﴿أَوْ مِثْلِهَآ﴾ وذلك للاعتبار الثاني.

وعلى هذا تكون (سورة الإخلاص) تعدل ثلث القرآن بهذا المعنى المتركب من شيئين: وهو أنها أفضل من غيرها باعتبار ما فيها من صفة الله، وأيضًا هي أفضل من غيرها باعتبار ما يترتب من الثواب لقارئها، هذا ما قرره أئمة أهل السنة والجماعة في ذلك.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ بعد ذلك: (حَيْثُ يَقُولُ ـ سُبْحَانَهُ ـ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: ١ ـ ٤] هذه

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٢٧١ ـ ٢٧٣)، ومجموع الفتاوى (١٧/ ٥٧).

(٢) قرأ ابن كثير وأبو عمرو (أَوْ نَنْسَأْهَا) أي نؤخر حكمها، وحجتهما أن ذلك من التأخير، فتأويله: ما ننسخ من آية فنبدل حكمها أو نؤخر تبديل حكمها فلا نبطله نأت بخير منها، وقرأ الباقون (أَوْ نُنْسِهَا) بضم النون، وحجتهم في ذلك قراءة أبي بن كعب وسعد بن أبي وقاص، فقرأ أبي (أَوْ نُنْسِهَا) ومعناه نُنسك نحن يا محمد، وقرأ سعد (أو تَنْسها)، والمعنى: أو تنسها أنت يا محمد.
انظر: تفسير الطبري (١/ ٤٧٧، ٤٧٨)، وحجة القراءات لابن زنجلة (ص١٠٩).

السورة عظيمة جدًّا من جهة معناها؛ لأنها تتعلق بصفة الله ﷻ، لهذا يقول العلماء: «شرف العلم بشرف المعلوم»[١]. فما هو المعلوم هنا في سورة الإخلاص؟

الجواب: المعلوم بهذه السورة هو الله ﷻ؛ لأنها صفة الرحمن سبحانه وتعالى، ولأنها اشتملت على أنواع التوحيد الثلاثة.

قال سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ﴾ يا محمد، و﴿قُلْ﴾ هذه من الأدلة لأهل السنة على أن القرآن حرف وصوت، وأن جبريل قد سمعه على هذا النحو فبلغه على نحو ما سمع.

﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ هذه السورة لنزولها سبب، وقد قال بعض المفسرين: إنها مكية، وقال آخرون: إنها مدنية[٢]، ولنزولها سبب[٣] وقد اختلفوا فيه، نذكر الأقوال ثم نأتي بعد ذلك للإسناد:

قال بعضهم: إن المشركين قالوا للنبي ﷺ: انسب لنا ربك. فنزلت هذه السورة.

وقال آخرون: نزلت في الجواب عن سؤال اليهود، حيث قالوا للنبي ﷺ: من أي شيء إلهك؟

---

(١) انظر: شرح الطحاوية (ص٦٥)، والنبوات (ص٣٠٥)، وفيض القدير (٤/ ٣٧١).

(٢) قال ابن الجوزي في زاد المسير (٩/ ٢٦٤): «فيها قولان:
أحدهما: أنها مكية، قاله ابن مسعود، والحسن، وعطاء، وعكرمة، وجابر.
والثاني: مدنية، روي عن ابن عباس، وقتادة، والضحاك».اهـ.
وانظر: تفسير ابن كثير (٤/ ٥٦٦)، وتفسير القرطبي (٢٠/ ٢٤٤)، والدر المنثور (٨/ ٦٦٩)، وفتح القدير (٥/ ٥١٣).

(٣) لمعرفة أقوال العلماء في سبب نزول سورة الإخلاص.
انظر: تفسير الطبري (٣٠/ ٣٤٢، ٣٤٣)، وزاد المسير (٩/ ٢٦٥)، وتفسير ابن كثير (٤/ ٥٦٦)، وفتح القدير (٥/ ٥١٣).

وهناك أقوال غير هذين في سبب النزول، والمعتمد هو الأول، وهو ما رواه الترمذي، وابن جرير، وجماعة كبيرة من أهل العلم[١]، في أن سبب النزول أن المشركين قالوا للنبي ﷺ: انسب لنا ربك أو إلهك، فنزلت هذه السورة ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾، إذًا هذه السورة في بيان صفة الله ﷻ.

وقال ﷻ: ﴿قُلْ﴾ يا محمد لأولئك المشركين، أو لأولئك اليهود والنصارى ﴿هُوَ﴾ يعني: الذي سألتم عنه، ﴿ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾.

ولفظ الجلالة ﴿ٱللَّهُ﴾ هذا علم على المعبود بحق ﷻ، وقوله ﷻ: ﴿وَاحِدٍ﴾ أصلها من وحد من الوحدانية، والأحدية جاءت في القرآن تارة منفية وتارة مثبتة، فأما المنفية فهي لغير الله ﷻ، وأما المثبتة فهي لله ﷻ، يعني: أن لفظ أحد لم يُطلق في الإثبات على غير الله ﷻ، ولكنه في النفي إما الصريح أو المضمَّن فإنه يطلق على غير الله ﷻ؛ كما قال هنا ﷻ: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]، وقال ﷻ: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾ [التوبة: ٦].

ونعني بالنفي الذي ذكرناه: النفي أو ما يكون له معناه عند البلاغيين وهو الشرط والاستفهام، ونحو ذلك، قال ﷻ: ﴿هَلْ يَرَىٰكُم مِّنْ أَحَدٍ ثُمَّ ٱنصَرَفُوا۟﴾ [التوبة: ١٢٧]، هذا استفهام له مقام النفي، ﴿وَإِنْ أَحَدٌ﴾ هذا شرط له معنى النفي، ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا

(١) ورد هذا الخبر عن أبي بن كعب ﷺ موصولًا ومرسلًا، أخرجه الترمذي (٣٣٦٤، ٣٣٦٥)، وأحمد في المسند (٥/ ١٣٣)، وابن جرير في تفسيره (٣٠/ ٣٤٢)، وابن أبي حاتم في تفسيره (١٠/ ٣٤٧٤)، والبخاري في تاريخه (١/ ٢٤٥)، والدارمي في الرد على الجهمية (ص٢٩)، وأبو الشيخ في العظمة (ص٣٧٣)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٥٨٩)، والبيهقي في شعب الإيمان (١/ ١١٤)، قال الترمذي في المرسل: «هذا أصح»، وقد صحح الموصول ابن خزيمة والحاكم، وله شاهد من حديث جابر ﷺ أخرجه الطبراني في الأوسط (٦/ ٢٥)، وأبو نعيم في الحلية (١٠/ ١١٣).

﴿أَحَدُۢ﴾ هذا نفي. فإذًا كلمة ﴿أَحَدٌ﴾ أتت في القرآن في سياق النفي، أو الاستفهام، أو الشرط، وهذه لغير الله ﷻ، أما في الإثبات فهي لله ﷻ، لا تُطلق على هذا الوجه بدون نفي إلا لله ﷻ.

﴿قُلْ هُوَ﴾ الذي سألتم عنه ﴿ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾، و﴿أَحَدٌ﴾ بمعنى الواحد الذي لم يشركه شيء في وحدانيته، وأحدية الله ﷻ يعني: وحدانيته في ربوبيته، وفي إلهيته، وفي أسمائه وصفاته، فهو ﷻ واحد في ربوبيته لا شريك له، أي لا مشارك له، ولا وزير له، ولا معاون له، وهذه كلها ادعاها المشركون، وهو واحد ﷻ في إلهيته لا شريك له فيها، يعني: في استحقاق العبادة، وهو واحد ﷻ في أسمائه وصفاته، لا مثيل له ولا نظير ولا كفء ولا سمي له في أسمائه وصفاته.

فإذًا قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾، هذا يشمل أنواع التوحيد الثلاثة: الربوبية، والألوهية، والأسماء والصفات.

بعدها بيّن ﷻ بعض التفصيل لكلمة أحد، فقال ﷻ: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ٢]، ﴿ٱللَّهُ﴾ مبتدأ خبره ﴿ٱلصَّمَدُ﴾، ويقول علماء البلاغة: إن الخبر إذا جاء معرفًا بالألف واللام فإنه يقتضي الحصر.

﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ يعني: الذي ليس صمد إلا هو، والذي لا يستحق الصمدية إلا هو، والذي قصرت عليه وحصرت فيه معاني الصمدية على وجه الكمال، وأما البشر، فيُقال: فلان صمد إذا كان يُصمد إليه. ويأتي معنى ذلك ـ إن شاء الله تعالى ـ.

إذًا قوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ فيها حصر الصمدية وحصر الصمد في الله ﷻ، فالله من أسمائه الصمد(١)، فما معنى الصمد؟

---

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

وَهُوَ الإِلَهُ السَّيِّدُ الصَّمَدُ الَّذِي ... صَمَدَت إِلَيهِ الخلقُ بِالإِذعَانِ =

اختلف المفسرون من السلف في معنى ﴿ٱلصَّمَدُ﴾ على قولين مشهورين[(١)]، وكل قول فيه تفاصيل، والقول منهما يدل على الآخر بنوع من الدلالة:

أما القول الأول: أن الصمد هو الذي لا جوف له، كذا روي عن ابن مسعود موقوفًا ومرفوعًا، ولكن لا يصح المرفوع، وروي أيضًا عن ابن عباس وعن جماعة من مفسري السلف، بأن الصمد الذي لا جوف

= انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/ ٢٣١).

(١) قال ابن الجوزي في زاد المسير (٩/ ٢٦٧): «وفي الصمد أربعة أقوال:

أحدها: أنه السيد الذي يُصمد إليه في الحوائج، رواه ابن عباس عن رسول الله ﷺ، وروى علي بن أبي طلحة عن ابن عباس قال: الصمد السيد الذي قد كمل في سؤدده، قال أبو عبيدة: هو السيد الذي ليس فوقه أحد، وقال الزجاج: هو الذي ينتهي إليه السؤدد، فقد صمد له كل شيء قصده، وتأويل صمود كل شيء له: أن في كل شيء أثر صنعه، وقال ابن الأنباري: لا خلاف بين أهل اللغة أن الصمد السيد الذي ليس فوقه أحد يصمد إليه الناس في أمورهم وحوائجهم.

والثاني: أنه لا جوف له، قاله ابن عباس، والحسن، ومجاهد، وابن جبير، وعكرمة، والضحاك، وقتادة، والسدي، وقال ابن قتيبة: فكأن الدال من هذا التفسير مبدلة من تاء والمصمت من هذا.

والثالث: أنه الدائم.

والرابع: الباقي بعد فناء الخلق، حكاهما الخطابي، وقال: أصح الوجوه الأول؛ لأن الاشتقاق يشهد له، فإن أصل الصمد القصد، يُقال: اصمد صمد فلان، أي: اقصد قصده، فالصمد السيد الذي يُصمد إليه في الأمور ويُقصد في الحوائج». اهـ.

وانظر: تفسير الطبري (٣٠/ ٣٤٤ ـ ٣٤٧)، وتفسير عبد الرزاق (٣/ ٤٠٧). وتفسير ابن عطية (٥/ ٥٣٦)، والسنة لابن أبي عاصم (١/ ٢٩٩)، ومجموع الفتاوى (١٧/ ٢١٤ ـ ٢٣٨)، وتفسير ابن كثير (٤/ ٥٧١)، وفتح الباري (١/ ١٤٥)، وفتح القدير (٥/ ٥١٦)، وأضواء البيان (١/ ٤٧٤).

له، بمعنى أنه لا يتخلل ذاته ﷻ شيء، بل هو ﷻ واحد بالذات، والمخلوقات غير الملائكة لها جوف، يدخل فيها ما يدخل، ويخرج منها ما يخرج، ويلدون، ويحمل منهم من يحمل، ويلد من يلد، ويأكلون ويشربون ويتغوطون، وهذه كلها من صفات النقص، ولهذا فسرها بعضهم بأن الصمد الذي لا يأكل ولا يشرب.

وقال بعضهم: الصمد تفسيره ما بعده، وهو قوله ﷻ: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: ٣] وهذه كلها في المعنى واحدة، وهو أن الصمد الذي لا جوف له؛ لأن الأكل والشرب يحتاج إلى جوف يمر فيه، وكذلك الولادة تحتاج إلى أن تخرج من جوف، والله ﷻ صمد.

قال ابن قتيبة[١]، وابن الأنباري[٢]: «فكأن الدال من هذا التفسير مبدلة من تاء والمصمت من هذا»، يعني: من الشيء المصمت، وهو الذي لا شيء في داخله، وهذا رده شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله وقال: «لا إبدال في هذا، ولكن هذا من جهة الاشتقاق الأكبر»[٣] وهذا صحيح؛ لأن

(١) هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري صاحب التصانيف في فنون العلم والآداب، صاحب كتاب المعارف، وأدب الكاتب، وغريب القرآن، ومشكل الحديث وطبقات الشعراء، وإعراب القرآن، وكتاب الميسر والقداح، وغيرها، توفي سنة ست وسبعين ومائتين. انظر: تاريخ دمشق (١٠/ ١٧٠)، والعبر (٢/ ٦٢)، وسير أعلام النبلاء (١٣/ ٢٩٦)، والوافي بالوفيات (١٧/ ٣٢٦)، ووفيات الأعيان (٣/ ٤٢)، وشذرات الذهب (٢/ ١٦٩).

(٢) هو محمد بن القاسم بن محمد بن بشار بن الحسن أبو بكر الأنباري، صاحب كتاب الوقف والابتداء، وغيره من الكتب النافعة والمصنفات الكثيرة، كان من بحور العلم في اللغة العربية والتفسير والحديث وغير ذلك، وكان ثقة صدوقًا أديبًا دينًا فاضلًا من أهل السنة، ولد سنة إحدى وسبعين ومائة، وتوفي سنة إحدى وخمسين ومائتين. انظر: العبر (٢/ ٢٢٠)، والبداية والنهاية (١١/ ١٩٦)، والوافي بالوفيات (٤/ ٢٤٥)، وشذرات الذهب (٢/ ٣١٥).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (١٧/ ٢١٥، ٢٣٢).

المصمت والصمد بينهما اشتقاق أكبر وبينهما اتصال في المعنى[١].

القول الثاني: وهو أيضًا مروي عن ابن عباس، وجمعٍ كبير من المفسرين من السلف فمن بعدهم: أن الصمد هو الذي كمل في صفات الكمال وهو الذي يستحق أن يُصمد إليه، يعني: يُسأل ويُطلب ويُرغب فيما عنده، وهو الذي يأتي بالخيرات، وهو الذي يدفع الشرور عمن يصمد إليه، وهذا مروي من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في «صحيفة التفسير» ـ الصحيفة المعروفة ـ حيث قال: «الصمد السيد الذي قد كمل في سؤدده، والشريف الذي قد كمل في شرفه، والعظيم الذي قد كمل في عظمته، والحليم الذي قد كمل في حلمه، والغني الذي قد كمل في غناه، والجبار الذي قد كمل في جبروته، والعالم الذي قد كمل في علمه، والحكيم الذي قد كمل في حكمته، وهو الذي قد كمل في أنواع الشرف والسؤدد، وهو الله ﷻ هذه صفته لا تنبغي إلا له، ليس له كفؤ، وليس كمثله شيء»[٢]، وعلى هذا فهو الذي يُصمد إليه، يعني: الذي يُتوجه إليه بطلب الحوائج، إما بجلب المسرات أو دفع الشرور والمضرات، وهذا معروف من جهة الاشتقاق من جهة الصمد: صمد إلى الشيء بمعنى توجه إليه.

---

(١) قسم العلامة ابن جني الاشتقاق إلى ضربين: أكبر وأصغر. فقال في تعريف الاشتقاق الأكبر: «هو أن تأخذ أصلًا من الأصول الثلاثية فتعقد عليه وعلى تقاليبه الستة، معنى واحدًا، تجتمع التراكيب الستة، وما يتصرف من كل واحد منها عليه، وإن تباعد شيء من ذلك عنه رُدّ بلطف الصنعة والتأويل إليه». وقال عن الأصغر: «هو أن تأخذ أصلًا من الأصول؛ فَتَتَقَرَّاه فتجمع بين معانيه وإن اختلفت صيغه ومبانيه، وذلك كتركيب (س ل م) فإنّك تأخذ منه معنى السلامة في تصرفه؛ نحو: سلم ويسلم وسالم وسلمان وسلمى والسلامة والسليم. .».اهـ. انظر: الخصائص (٢/ ١٣٤).

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره (٣٠/ ٣٤٦)، وابن أبي حاتم في تفسيره (١٠/ ٣٤٧٤)، وأبو الشيخ في العظمة (١/ ٣٨٣).

وقد جاء في السنن: **أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ لَا يُصَلِّي إِلَى عَمُودٍ، وَلَا عُودٍ، وَلَا شَجَرَةٍ إِلَّا جَعَلَهُ عَلَى حَاجِبِهِ الأَيْمَنِ، أَوْ الأَيْسَرِ، وَلَا يَصْمُدُ لَهُ صَمْدًا**[(١)]، وهذا الحديث استدل به شيخ الإسلام في كتاب «**اقتضاء الصراط المستقيم**»[(٢)]، في موضع وفي إسناده ضعف، لكن المقصود هنا الشاهد اللغوي «**ولا يصمد له**» أي لا يتوجه إليه صمدًا، فلا يتوجه إليه دون غيره أي لا يكون مقابلًا له متوجهًا له دونما سواه، وهذا إنما هو لله عز وجل.

أما المخلوق فإنه وإن صُمد إليه ـ أي تُوجه إليه في الحاجات ـ فهو أيضًا يحتاج إلى أن يصمد إلى غيره، أما الله عز وجل فهو الذي كملت له أنواع الصمود، وهو الذي لا يستغني شيء عن أن يتوجه إليه، وعن أن يصمد إليه، وهو عز وجل مستغن عن أن يَصْمد إلى شيء؛ ولهذا فسرها من فسرها من السلف بقوله: «**الصمد هو المستغنى عما سواه الذي يحتاج إليه كل ما عداه**»[(٣)]. وهذا يعني أن الصمدية راجعة إلى صفة الله عز وجل

---

(١) أخرجه أبو داود (٦٩٣)، وأحمد في المسند (٦/ ٤)، والطبراني في الكبير (٦١٠)، وابن عبد البر في التمهيد (٤/ ١٩٧)، والبيهقي في الكبرى (٢/ ٢٧١) من حديث المقداد بن الأسود رضي الله عنه. وهذا الحديث ضعيف لعلة في المتن والسند، أما التي في السند فهي لوجود ثلاثة مجاهيل: ضباعة بنت المقداد، والمهلب بن حجر، والوليد بن كامل، والوليد قد تكلم غير واحد في عدالته، وليس له من الرواية كثير شيء يُستدل به على حاله، وانظر بقية الكلام على العلة في المتن في نصب الراية للزيلعي (٢/ ٨٣)، وانظر أيضًا: الكامل في ضعفاء الرجال (٧/ ٨٠)، وميزان الاعتدال (٧/ ١٣٨)، وتهذيب الكمال (٢٩/ ٧)، والدراية في تخريج أحاديث الهداية (١/ ١٨١).

(٢) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم (ص٦٤).

(٣) انظر: الجواب الصحيح (٤/ ٣٧٧، ٤٠٨)، وتفسير القرطبي (٢٠/ ٢٤٥)، وتفسير أبي السعود (٩/ ٢١٢)، وعون المعبود (١٣/ ٤)، وتحفة الأحوذي (٩/ ٣١١).

أولًا، ثم إلى فعل العبد، يعني: العباد هم الذين يصمدون إليه.

فإذًا على هذين التفسيرين يكون قوله سبحانه وتعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ٢] فيه قولان:

الأول: فيه صفة الله عز وجل.

الثاني: فيه أنواع صفات الله عز وجل؛ لأن معنى الصمد: السيد الذي قد كمل في سؤدده، والشريف الذي كمل في شرفه، يعني: الصمد من كملت له صفات الكمال، وهذا ثابت في حق الله.

وعلى هذا أيضًا يكون الصمد الذي يُصمد إليه في الحوائج، فيكون على هذا التفسير قد جمعت كلمة الصمد بين توحيد الأسماء والصفات وبين توحيد الإلهية؛ لأن الذي يُصمد إليه وحده في الحوائج، ويُرغب إليه وحده، ويُطلب منه السؤال وحده، ويُحتاج إليه وحده، هو الصمد وهو الله عز وجل.

وفي هذا رد على المشركين الذي ألّهوا غير الله، أو وصفوا الله عز وجل بصفات النقص، من اليهود والنصارى والمشركين ومن شابههم.

وقد سبق بيان أن ﴿ٱلصَّمَدُ﴾ منهم من فسرها بما بعدها، وهي قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: ٣]، وكلا المعنيين في الصمد صحيح، وقد رجح شيخ الإسلام أن المعنى الأول والثاني متلازمان، هذا يلزم هذا وهذا يلزم هذا[1].

قال هنا: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ وهذا نفي، وقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ يعني: لم يخرج منه ولد يرثه في ملكه، وقوله: ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ يعني: لم يخرج من شيء فيكون هو وارثًا له، بل هو عز وجل المستحق للملك بذاته، وهو عز وجل ذو الملكوت، وهو صاحب ذلك

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٧/ ٢٢٦).

المستحق له، لم يحتج ﷻ إلى غيره، ﷻ عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا.

وهذا النفي في قوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ سبق بيان أن النفي في الكتاب والسنة إذا كان في صفات الله، فإنه لا يكون مدحًا إلا إذا اقتضى إثبات الصفة، وهذه الصفة التي تُثبت هي ضد الصفة المذكور نفيها، وهنا نُفيت عن الله ﷻ صفتان: صفة أنه يلد وصفة أنه يولد، وهاتان الصفتان هي في المخلوق من صفات النقص لا من صفات الكمال؛ لأن المخلوق يحتاج في إيجاده إلى أن يُحمل به، ويحتاج هو إلى أن يلد حتى يبقى، فكونه مولود وكونه يولد هذا من صفات النقص فيه؛ لأنها دليل على عدم استغنائه وعلى حاجته وفقره وضعفه، وهذا منتفٍ عن الله ﷻ.

فإذًا ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ هذا نفي، وهذا النفي المراد به إثبات كمال ضده، وكمال ضد هذا النفي كمال غنى الله ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ لكمال غناه ولكمال صمديته، الذي هو بالمعنى الأول، ولكمال قهره وجبروته، ولكمال صفاته.

فإذًا ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ فيها إثبات لكمال صفة مضادة لهذا وهي صفة الغنى لله وعدم الاحتياج، بخلاف المخلوقين الذين يحتاجون إلى أن يُولدوا وإلى أن يلدوا، وهم محتاجون إلى كلتا الجهتين في كل مخلوق يلد ويولد.

قال بعدها: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤] هذا النفي مجمل، وما قبله إثبات مفصل، وهذا أحد الأدلة على أن القرآن فيه النفي المجمل وفيه الإثبات المفصل، أما الإثبات المفصل في هذه السورة فهو قوله ﷻ: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾، و﴿أَحَدٌ﴾ فيها إجمال لكنها باعتبار أفرادها وهو أنواع التوحيد الثلاثة يكون ذلك مفصلًا، وقوله:

﴿ٱللَّهُ ٱلصَّـمَدُ﴾ ما يشمله من الصفات كذلك باعتبار أفرادها كذلك يكون مفصلًا.

أما قوله ﷻ: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ فهل يُعد من النفي المفصل؟

الجواب: هذا النفي من جنس ما في القرآن من النفي، وهو أنه لا يُراد به تفصيل النفي، وإنما يُراد به إثبات كمال الضد، ومعنى ذلك أن النفي إذا ورد في القرآن مفصلًا فهو محمول على الإثبات المفصل؛ لأن المراد منه إثبات كمال الضد، وكمال الضد في قوله ﷻ: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ هي صفة الغنى التام وأنواع الكمال في الأوصاف، وهذا من الإثبات المفصل، أجمل هنا فقال: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾؛ كما قال ﷻ في سورة الشورى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، وكما قال: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وكما قال ﷻ: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الروم: ٢٧]، يعني: له النعت الأعلى، وله الاسم الأعلى ـ جل وتعالى وتقدس.

قال هنا: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾، ﴿أَحَدٌۢ﴾ هذه اسم ﴿يَكُن﴾، وقدم خبر ﴿يَكُن﴾ على اسمها لأنه هو المقصود؛ لأن المقصود نفي المماثلة؛ نفي أن يكون ثَمَّ كفء، وليس المقصود أن يثبت لغيره المشابهة، وهذا من أسرار التقديم، فإنه إذا كان المقصود الخبر وهو أهم فإنه يُقدم؛ لأن المقصود بالإخبار تارة يكون المبتدأ، وتارة في النفي يكون الخبر.

قال هنا ﷻ: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ﴾ يعني بهذا الذي وُصف الله ﷻ ﴿كُفُوًا﴾، وكُفْوًا فيها قراءتان[1]: قراءتنا هذه بضم الكاف والفاء

(١) انظر: السبعة في القراءات (ص٧٠١)، والحجة في القراءات السبع لابن خالويه =

مضمومة، وأما قراءة غير حفص ـ مثل نافع وغيره ـ يقرؤونها بالإسكان: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفْوًا﴾ [الإخلاص: ٤]، فمن الغلط أن تُقرأ ﴿كُفُوًا﴾ بالتسكين لِمَنْ يقرأ بقراءة حفص عن عاصم، والكفو المنفي هنا ذكرنا معناه فيما سبق، وهو: المثيل، والنظير، والشبيه. قال ﷻ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ﴾ [البقرة: ١٦٥]، والأنداد جمع ند، وهو الكفو والنظير والمثيل.

وقد سبق قول الشاعر حسان بن ثابت رضي الله عنه في مدح النبي ﷺ: **أَتَهْجُوهُ وَلَسْتَ لَهُ بِكُفْءٍ**(١) يعني: ولست له بند، فالكفو والكفء من المكافأة وهي المساواة، ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾، يعني: لم يكن له ند، ولم يكن له نظير، ولم يكن له مثيل، ولم يكن له سمي ﴿أَحَدٌۢ﴾، و﴿أَحَدٌۢ﴾ هنا نكره في سياق النفي، فهي تعم كل من صدق عليه اسم أحد في النفي؛ تعم كل أحد من خلقه، فلا أحد يكافئه ولا يماثله، لا في ذاته ﷻ، ولا في صفاته، ولا في أسمائه، فإنه لا مثيل له ولا نظير ولا مكافئ ولا عِدْلَ، تبارك ربنا وتقدس وتعاظم.

هذه السورة فيها إثبات الصفات، وهذه السورة يفسرها من يفسرها من أهل البدع بتفسيرات مختلفة، فمثلًا: في «الأحدية» عندهم يقولون: «الأحد هو الواحد بالذات المتنزه عن الأبعاض والأركان والجهات»(٢). وهذا ـ مثلًا ـ تفسير من تفاسير المبتدعة، أو يقولون: «الأحد هو الواحد في ذاته لا قسيم له»(٣). ويعنون بذلك أن ذاته غير

= (ص٣٧٨)، وحجة القراءات لابن زنجلة (ص٧٧٧).

(١) راجع (ص١٤٢).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٣/ ١٠٠)، والصواعق المرسلة (٢/ ٤٣٩)، (٣/ ٩٣٤، ٩٣٥)

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (٣/ ٩٨)، وبيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٦٩).

منقسمة، وهذا ليس هو معنى الأحدية؛ لأنهم يريدون بذلك نفي الصفات التي هي بالنظر إلى كل صفة، فإنها تكون غير الأخرى، فالوجه من الذات ولكن غير اليدين، فقولهم: «واحد في ذاته لا قسيم له» يريدون أن ينفوا عنه ﷻ الصفات الذاتية؛ كالوجه واليدين ونحو ذلك، وتفاسير المبتدعة في هذا كثيرة جدًّا.

ولا شك أن هذه السورة في وصف الله ﷻ بما اشتملت عليه مما تُؤلف فيه مؤلفات طويلة تحتاج إلى بسط وتطويل في بيان ما تشمله كلماتها من المعاني العظيمة، فلا شك أنها تعدل ثلث القرآن، وقد قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن الأخبار التي فيها أن ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾، تعدل ثلث القرآن، تكاد تبلغ مبلغ التواتر»[1]، وهذا لعظمها وعظم شأنها، فلا غرو إذًا أن يتلوها النبي ﷺ عند الصباح والمساء، وكثيرًا في النوافل، وفي الوتر، وفي ركعتي الفجر، وركعتي الطواف، وفي كثير من أحيانه ﷺ؛ لأنها صفة الله ﷻ.

❁ ❁ ❁

(١) انظر: زاد المعاد (١/ ٣١٧).

وَمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ فِي أَعْظَمِ آيَةٍ فِي كِتَابِهِ؛ حَيْثُ يَقُولُ: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ مَن ذَا ٱلَّذِي يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَۚ وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ﴾ **(أَيْ: لا يَكْرِثُهُ وَلا يُثْقِلُهُ)** ﴿وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]؛ **وَلِهَذَا كَانَ مَنْ قَرَأَ هَذِهِ الآيَةَ فِي لَيْلَةٍ لَمْ يَزَلْ عَلَيْهِ مِنَ اللهِ حَافِظٌ، وَلا يَقْرَبُهُ شَيْطَانٌ حَتَّى يُصْبِحَ**(١).

الشَّرح

قد سبق بيان القاعدة التي ينبني عليها فهم توحيد الأسماء والصفات ألا وهي: أن يُجمع بين النفي والإثبات، ويكون الإثبات مفصلًا والنفي مجملًا، وكل ما ثبت في الكتاب أو السنة من أسماء الله ﷻ وصفاته، فإنه يثبت لله ﷻ، ولا يُتعرض لذلك بنوع من التأويل، أو التعطيل، أو التحريف أو التمثيل، أو أشباه تلك الطرق الكلامية المبتدعة.

تفرعة على هذا الأصل وتلك القاعدة ذكر شيخ الإسلام أنه دخل في هذه الجملة، وقد سبق بيان معنى **قوله: ﴿وَقَدْ دَخَلَ فِي هِذِهِ الْجُمْلَةِ﴾**، ذكر سورة الإخلاص، وتبين لنا ما فيها من الدلالة على تلك القواعد، وما فيها من أسماء الله ﷻ وصفاته.

---

(١) كما ثبت ذلك في الحديث الذي رواه البخاري (٢٣١١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

ثم ذكر آية الكرسي، وهي أعظم آية في كتاب الله ﷻ؛ كما ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ قال لأبي بن كعب: «**يَا أَبَا الْمُنْذِرِ أَتَدْرِي أَيُّ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللهِ مَعَكَ أَعْظَمُ**» قَالَ أبي رضي الله عنه: قُلْتُ: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فضرب رسول الله ﷺ في صدره وقال: «**لِيَهْنِكَ الْعِلْمُ أَبَا الْمُنْذِرِ**»[١]، وهذا يدل على أن معرفة فضل هذه الآية، وأنها أعظم آية أنه من العلم العظيم الذي يهنأ به، والمهنئ هو رسول الله ﷺ، وقد سمى معرفة ذلك والعلم بكونها أعظم آية سماه علمًا، وأنه يهنأ به؛ وذلك لأنها صفة الله ﷻ، وفيها من بيان حق الله وبيان ما له من الصفات المثبتة، وكذلك ما نفى عنه من الأوصاف التي لا تليق بجلاله وبعظمته.

وآية الكرسي سُميت بهذا الاسم؛ لأن فيها ذكر كرسي الله ﷻ، ولم يرد ذكر الكرسي في آية غير تلك الآية، قال ﷻ: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾، يعني: أن كرسي الرحمن ﷻ وهو موضع قدمي الرحمن ﷻ[٢] يسع السماوات والأرض، فالسماوات والأرض في

---

(١) أخرجه مسلم (٨١٠) من حديث أبي بن كعب رضي الله عنه.

(٢) أخرجه عبد الرزاق في تفسيره (٣/ ٢٥١)، وابن أبي شيبة في العرش (ص٧٩)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٢/ ٤٩١)، وأبو الشيخ في العظمة (٢/ ٥٨٢)، وابن منده في الرد على الجهمية (ص٢١)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٣١٠) وصححه، والبيهقي في الأسماء والصفات (٢/ ١٤٨)، والخطيب في تاريخ بغداد (٩/ ٢٥١)، والهروي في الأربعين (ص٥٧) موقوفًا على ابن عباس رضي الله عنهما.
كما أخرجه ابن أبي شيبة في العرش (ص٧٨)، والطبري في تفسيره (٣/ ٩)، وأبو الشيخ في العظمة (٢/ ٥٨٤)، وابن منده في الرد على الجهمية (ص٢١)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٢/ ١٤٨) موقوفًا على أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

جوف الكرسي، وقد جاءت الأحاديث التي تبين هذا القدر وهو كون السماوات والأرض في جوف الكرسي، وكون الكرسي شاملًا واسعًا محتويًا على السماوات والأرض[1].

قال ﷻ: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وهذا أول نعت لله ﷻ، ومعنى هذا النعت والوصف الأعظم لله: أنه لا يستحق العبادة الحقة إلا هو، ولا يستحق العبادة المخلصة إلا هو؛ كما قال ﷻ: ﴿وَلَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَهُ ٱلدِّينُ وَاصِبًاۚ﴾ [النحل: ٥٢]، فلا يستحق العبادة إلا هو ﷻ. وقد تبين لنا فيما مضى معنى كلمة التوحيد ﴿**لا إله إلا الله**﴾ على وجه التفصيل.

قال ﷻ واصفًا نفسه ومخبرًا عن اسمه ﷻ: ﴿ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وهما اسمان من أسماء الله ﷻ[2]، والحي يعني: ذو الحياة، وأسماء الله لها دلالة على الذات، ولها دلالة على الصفات، فجميع الأسماء تدل بالمطابقة على شيئين معًا يفهمها العقل بمجرد إطلاق الاسم، وهذان الشيئان هما: الذات والوصف.

فاسم الله ﴿ٱلۡحَيُّ﴾ تفهم منه أن الله ﷻ له الحياة، والحياة

---

(١) انظر (ص١٩٦).

(٢) قال ابن القيم في نونيته:

هَـذَا وَمِـن أوصَـافِـهِ القَـيُّـومُ وَال ... قَـيُّـومُ فِـي أوصَـافِـهِ أمَـرَانِ
إحدَاهُـمَـا القَـيُّـومُ قَـام بِـنَـفـسِـهِ ... وَالـكَـونُ قَـامَ بِـهِ هُـمَـا الأمـرَانِ
فَـالأوَّلُ اسـتِـغـنَـاؤهُ عَـن غَـيـرِهِ ... وَالـفَـقـرُ مِـن كُـلٍّ إلَـيـهِ الـثَّـانِـي
وَالـوَصـفُ بِـالقَيـوم ذُو شَأنٍ عَظِـيم ... كـذَا مَوصُوفُهُ أيضًا عَظِيمُ الشَّانِ
وَالـحَـيُّ يَـتـلُـوهُ فَـأوصَـافُ الكَـمَـا ... لِ هُـمَـا لأفـقِ سَـمَـائِـهَـا قُـطـبَـانِ
فَـالحَـيُّ وَالقَـيُّـومُ لَـن تَـتَـخَـلَّـفَ ال ... أوصَـافُ أصـلًا عَـنـهُـمَـا بِـبَـيَـانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/ ٢٣٦).

موصوف بها ذاته ﷻ، هذا بالمطابقة، ويدل الاسم على أحد هذين بالتضمن، فيدل اسم الله ﴿ٱلۡحَيُّ﴾ على الحياة بالتضمن، ويدل على الذات بالتضمن، يعني أن اسم الله ﷻ ﴿ٱلۡحَيُّ﴾ يتضمن الذات ويتضمن الصفة، فيكون مركبًا، يعني: دلالته اللغوية تكون مركبة من شيئين:

الأول: دلالة على الذات المتصفة بالشيء.

الثاني: هو صفة الحياة.

وصفة الحياة لله ﷻ من الصفات الذاتية اللازمة، وهنا جاء إثباتها على تلك القاعدة التي هي الإثبات المفصل، وحياة الرحمن ﷻ كاملة الكمال المطلق الذي ليس فوقه من جهة الحياة شيء، فحياته ﷻ أكمل حياة؛ ولهذا يلزم من ذلك أنه ﷻ لا يعتريه سنة ولا نوم؛ لأن السنة والنوم سمة وصفة ونعت لمن حياته ناقصة، أما ذو الحياة الكاملة التي لا نقص فيها بوجه من الوجوه، فهو لا يحتاج إلى راحة، لا كما يقول اليهود قتلة الأنبياء: إن الله ﷻ تعب من خلق السماوات والأرض فاستراح يوم السبت. فهذا من وصفهم لله ﷻ بالنقائص.

وحياة الله ﷻ لها آثار في ملكوته، ولها آثار في نفس عبده المؤمن، أما آثارها في ملكوته ﷻ فهي: أنه ﷻ جعل الحياة في أصناف كثيرة من خلقه، بل كل مخلوق لله ﷻ فيه حياة خاصة، والحياة متنوعة، فحياة الملائكة غير حياة الإنس، وحياة الجن غير حياة الإنس، وحياة الحيوانات تختلف عن حياة الجن والإنس والملائكة... إلى آخره، حتى الجمادات فاضت عليها آثار اسم الله ﷻ ﴿ٱلۡحَيُّ﴾ فكانت حية، فالجماد هو ما ليس فيه حياة ظاهرة، وليس هو الذي لا يتحرك، ولا يقال: ليس فيه حياة فقط.

وكذلك بالنظر في الأدلة الشرعية، فإن الجمادات فاضت عليها ما يناسبها من الحياة؛ ولهذا فإن النبي ﷺ يصف أحدًا فيقول: «**هَذَا جَبَلٌ**

يُحِبُّنَا وَنُحِبُّهُ»[١]، وكذلك الجذع ـ أحد السواري التي بُني بها مسجد النبي ﷺ ـ كان النبي ﷺ يتوكأ عليه، يعني: يستند عليه إذا خطب الجمعة، فلما اتخذ المنبر وعلاه ﷺ حن الجذع حنين العِشار لفقده رسول الله ﷺ، يعني: أن في الجذع حياة خاصة تناسبه أحب بها رسول الله ﷺ، فأتى النبي ﷺ وضمه إلى صدره كما يضم الحبيب حبيبه فسكن الجذع[٢]؛ وذلك دليل على أن له حياة خاصة.

كذلك الأشجار لها حياة خاصة، حياة النماء، وحياة أخرى أيضًا بها يُسبح وبها يُوحد الله ﷻ، وكذلك الجدران، والجبال؛ كما قال ﷻ في آية الأحزاب: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ﴾ [الأحزاب: ٧٢]، وقال ﷺ: «**أُحُدٌ جَبَلٌ يُحِبُّنَا وَنُحِبُّهُ**»، وكذلك الأحجار؛ كما قال ﷺ: «**إِنِّ لأَعْرِفُ حَجَرًا بِمَكَّةَ كَانَ يُسَلِّمُ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ أُبْعَثَ، إِنِّى لأَعْرِفُهُ الآنَ**»[٣]، ويقول ابن مسعود رضي الله عنه فيما رواه البخاري في الصحيح: «**وَلَقَدْ كُنَّا نَسْمَعُ تَسْبِيحَ الطَّعَامِ وَهْوَ يُؤْكَلُ**»[٤] وهذا كله يبين أن اسم الله ﷻ ﴿ٱلْحَىُّ﴾ له آثار في خلقه، وكل شيء فيه حياة تخصه، والحياة مراتب ودرجات، والذي يعلمها على وجه التفصيل هو الله ﷻ.

وأيضًا هذا الاسم وهذه الصفة لله ﷻ ـ وهي صفة الحياة ـ لها أثر خاص في قلب المؤمن، فلها آثار في ملكوت الله، ولها أثر في قلب العبد المؤمن، ومن آثارها في قلب العبد المؤمن:

---

(١) أخرجه البخاري (٢٨٨٩)، ومسلم (١٣٦٥) من حديث أنس رضي الله عنه، ورواه الشيخان أيضًا من حديث أبي حميد الساعدي رضي الله عنه.
(٢) أخرجه البخاري (٣٥٨٣) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.
(٣) أخرجه مسلم (٢٢٧٧) من حديث جابر بن سمرة رضي الله عنه.
(٤) أخرجه البخاري (٣٥٧٩).

أن المؤمن يشعر ويوقن بأنه بدون إحياء الله عَزَّ وَجَلَّ لبدنه ولقلبه فإنه لا حياة له، كذلك يؤمن بأن الهداية ـ التي هي حياة القلوب ـ هي بيد الله عَزَّ وَجَلَّ، فإذا علم ذلك صار عنده من الفقه والعلم بهذا الاسم الكريم ـ الذي هو من الأسماء الحسنى ـ ما يفتح على قلبه أنواعًا من العلوم والإيمان، قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن﴾ [الأنعام: ١٢٢]، وقال عَزَّ وَجَلَّ في سورة الحديد بعد أن ذكر أن القلوب تقسو: ﴿وَلَا يَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ ٱلْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ ۝١٦ ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ﴾ [الحديد: ١٦، ١٧]، فالله عَزَّ وَجَلَّ من آثار اسمه ﴿ٱلْحَىُّ﴾ أنه يحيي الأرض الميتة، ويحيي الأجساد البالية، وكذلك يحيي القلوب الميتة ويحيي القلوب المريضة.

فإذًا أسماء الله عَزَّ وَجَلَّ لها آثار عظيمة في الملكوت، ولها آثار عظيمة في قلب العبد المؤمن، والإيمان بها يشمل هذه المراتب جميعًا:

يؤمن بالاسم وأنه دال على الذات وعلى الصفة.

ويثبت الصفة على مقتضى لغة العرب دون تحريف أو تأويل أو تعطيل أو تمثيل.

ويؤمن بأن هذه الصفة لها آثار في ملكوت الله عَزَّ وَجَلَّ.

ثم يؤمن بأن هذه الصفة لها أثر في نفسه، يشعر به ويراه في نفسه، فيرى أثر اسم الله عَزَّ وَجَلَّ ﴿ٱلْحَىُّ﴾ في نفسه كل يوم، فحياته كل لحظة إنما هي من آثار إحياء الله عَزَّ وَجَلَّ له، وإحياء الله عَزَّ وَجَلَّ له من أثر صفته واسمه ﴿ٱلْحَىُّ﴾، وهذا باب عظيم يحتاج الناس إلى العناية به.

قال: هنا ﴿ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، والقيوم: الذي يقوم على كل شيء، وبه قيام كل شيء، فهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قائم بنفسه غير محتاج إلى غيره، وكذلك هو مقيم لغيره، فما من شيء إلا وهو قائم به لا يستغني شيء

ولا أحد عن الله عَزَّوَجَلَّ طرفة عين، قال عَزَّوَجَلَّ: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَآيِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الرعد: ٣٣]، وقيوميته عَزَّوَجَلَّ على خلقه لها أصناف كثيرة، جماعها: أنه عَزَّوَجَلَّ هو المتولي لقيام الناس وقيام المخلوقات، فلو ترك إقامته لهذه المخلوقات لهلكت، حتى العرش، وحتى حملة العرش، فإن العرش إنما قام بالله عَزَّوَجَلَّ، وحملة العرش ما قامت إلا بالله عَزَّوَجَلَّ، وهذا يعني أن الخلق جميعًا يحتاجون إليه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أعظم الحاجة، وأنه عَزَّوَجَلَّ هو المستغني عنهم الذي يفتقر إليه كل شيء، وهو عَزَّوَجَلَّ مستغن عن كل شيء.

ثم لما أثبت عَزَّوَجَلَّ نفى، والنفي هنا يُقصد به إثبات الصفة؛ لأن النفي جاء مفصلًا، قال الله عَزَّوَجَلَّ هنا: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقد سبق بيان أن القاعدة في الصفات وهي: الجمع بين النفي والإثبات، والنفي يكون مجملًا، والإثبات يكون مفصلًا، فإذا جاء تفصيل للنفي في القرآن أو في السنة، فإنما يُعنى به إثبات كمال ضده من الصفة.

وهنا قال عَزَّوَجَلَّ: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ وذلك يعنى: أن هذا النفي فيه إثبات كمال الضد، وضد أخذ السنة والنوم هو الحياة الكاملة، فيكون هذا تأكيدًا لما سبق بيانه من قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ وذلك لكمال حياته عَزَّوَجَلَّ، ولكمال قيوميته عَزَّوَجَلَّ.

والسِنَة أخف من النوم؛ السنة النعاس، والنوم أعظم منه، فالنوم وفاة؛ كما قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا﴾ [الزمر: ٤٢]، وقيل أيضًا: إن النوم موت أصغر. وهذا صحيح، والسنة النعاس، والنعاس يغشى الإنسان وهو مقدمة للنوم، وفيه راحة أيضًا له، ويدل النعاس في الإنسان ـ الذي هو السنة ـ على نقص قواه، وعلى أنه ليس بقوي، بل جسمه يضطرب يضعف حتى يحتاج إلى راحة إما في عقله وإما في أعضائه، والله عَزَّوَجَلَّ منزه عن ذلك كله، فله الحياة

الكاملة الكمال المطلق، ومن كمال حياته الكمال المطلق أنه ﷻ لا يحتاج إلى السنة ولا يحتاج إلى النوم ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فلا يغلبه شيء من ذلك ولا يحتاج إليه لكمال حياته ﷻ.

قال بعدها: ﴿لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٥٥] يعني له ملك السماوات والأرض، وذلك لأن اللام إذا أتى بعدها أعيان، فإنها تعني الملك غالبًا، وهذا كما قال في الآية الأخرى: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ﴾ [المائدة: ١٢٠]، وقوله ﷻ: ﴿لِّلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، ونحو ذلك، وقوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١]، هذا عام، يعني له الذي في السماوات والذي في الأرض فيعم كل شيء؛ لأن «**ما**» اسم موصول، والأسماء الموصولة تعم ما كان في حيز صلتها.

قال هنا، بعدها: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾، هذا فيه حصر اسْتُفيد من مجيء «**إلا**» بعد «**من**»، يعني لا أحد يشفع عند الله إلا بإذنه، وهذا شرط، فالشفاعة لا تكون عند الرحمن إلا بعد أن يأذن؛ كما قال ﷻ: ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ﴾ [النجم: ٢٦]، فلابد من الإذن بالشفاعة، فالشفيع عند الله ليس كالشفيع عند الخلق، فإنه إذا شفع إنسان عند الخلق ـ عند من يملك شيئًا من الأمر أو بيده مسؤولية يمكن أن ينفع ـ فإنه يشفع عنده بدون إذنه، فهو يبتدئ بالشفاعة؛ لأن الشافع يحتاج، والمشفع أيضًا يحتاج، فالشافع والمشفع هذا يحتاج إلى هذا وهذا يحتاج إلى هذا، فتقوم حياتهم بذلك لأجل نقصهم، ولأن بعضهم يكمل بعضًا، أما الله ﷻ فهو الغني الأعظم، ذو الجبروت، وذو القهر، وذو العزة، وذو القوة، وذو الملك التام، كل من في السماوات والأرض عبد لله ﷻ عبادة

اختيار أو عبادة اضطرار؛ لهذا لا أحد يسبق عند الله ﷻ ويشفع بدون إذنه، بل الله ﷻ يعلم ما في نفس الشافع، فإذا شاء أن يشفع أذن له، ولا يبتدئ أحد عند الله فيشفع بدون إذنه.

وحقيقة الشفاعة أن يكون السائل شفعًا لصاحب الحاجة، يعني: بدل أن يكون صاحب الحاجة واحدًا يأتي آخر ويصير شفعًا له، يعني: ثانيًا يرفع حاجته إلى المعظم.

والشفاعة معناها: طلب الحاجة وطلب الدعاء، وهذا بعض الشفاعة وليس كل الشفاعة، والشفاعة لها شروط:

الشرط الأول: قال ﷻ: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾، يعني: من هذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه، وهذا فيه حصر أنه لا يشفع أحد عند الله إلا بعد إذنه.

الشرط الثاني: أنه لا يشفع أحد عند الله ﷻ إلا فيمن يرضاه الله ﷻ أن يُشفع له، والله ﷻ لا يرضى أن يُشفع لغير أهل التوحيد؛ لغير أهل محبته وتوحيده وطاعته، الطاعة التي هي إخلاص الدين له، فلا حَظَّ لِمشرك في شفاعة أحد عند الله ﷻ، حاشا النبي ﷺ في شفاعته لأبي طالب أن يُخفف عنه شيء من العذاب(١)، وهذه شفاعة ليست بإخراجه من النار ولكن بتخفيف العذاب عنه.

ولهذا في حديث الشفاعة العظمى، فإن النبي ﷺ يأتي بين يدي العرش فيسجد بين يدي العرش، قال ﷺ: «**ثُمَّ يَفْتَحُ اللهُ عَلَيَّ مِنْ مَحَامِدِهِ، وَحُسْنِ الثَّنَاءِ عَلَيْهِ شَيْئًا، لَمْ يَفْتَحْهُ عَلَى أَحَدٍ قَبْلِي**»، فلا يبتدئ ﷺ بين

---

(١) أخرج البخاري (٣٨٨٥)، ومسلم (٢١٠) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه سمع النبي ﷺ وذكر عنده عمه، فقال: «**لَعَلَّهُ تَنْفَعُهُ شَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَيُجْعَلُ فِي ضَحْضَاحٍ مِنَ النَّارِ، يَبْلُغُ كَعْبَيْهِ، يَغْلِي مِنْهُ دِمَاغُهُ**».

يدي الله بالشفاعة، بل يحمد الله بمحامد يفتح الله عليه بها فيثني عليه ﷻ، وهو ﷻ أعلم بما في نفس عبده الذي يريد أن يشفع، ثم يقول الله ﷻ لنبيه: «**يَا مُحَمَّدُ ارْفَعْ رَأْسَكَ، سَلْ تُعْطَهْ، وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ**»[1]، فيشفع النبي ﷺ في أمته، ويشفع في أهل الموقف جميعًا في تعجيل حسابهم.

قال هنا: ﴿يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ﴾، والعندية من الألفاظ التي تدل على علو الله ﷻ في القرآن والسنة؛ لأنها عندية ذات، أي: عندية علو، فقوله: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ﴾ يعني: في علوه ﷻ.

قال بعدها: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ وهذا فيه إثبات صفة العلم لله ﷻ، وهي من الصفات الذاتية لله ﷻ، وعلمه ﷻ متعلق بما كان وما سيكون، وما لم يكن لو كان كيف يكون، فعلم الله شامل للسابق والحاضر والآتي، وأيضًا شامل لما لم يحدث في ملكوت الله لو حدث كيف يكون، وعلمه ﷻ بكل شيء: بالجزئيات، والكليات، وصغار الأمور وعظام الأمور.

والعلم الذي وُصف الله ﷻ به جاء في القرآن تارة مستأنفًا، وتارة بالماضي، وتارة بالمستقبل، وما كان في معنى الاستئناف فإنه يُراد به إظهار ذلك للخلق لكي يعلموه؛ وذلك مثل قول الله ﷻ في آية سورة البقرة: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، فالله ﷻ يعلم من سَيَتَّبع الرسول ممن سينقلب على عقبيه من دون هذه الحادثة.

وقال ﷻ: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾، ونظائره في القرآن متعددة، قوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ أي: ليكون العلم بذلك ظاهرًا للناس حتى تقوم الحجة عليهم.

---

(١) أخرجه البخاري (٧٥١٠)، ومسلم (١٩٣) من حديث أنس رضي الله عنه.

فالعلم هنا استدل به الذين يقولون: إن علم الله ﷻ مستأنف، استدلوا بمثل هذه الآيات وهذا غلط ـ ولا شك ـ من جهات منها:

أن علم الله ﷻ في القرآن لما كان، وما سيكون، والحاضر والمستقبل وكل شيء، ويعلم أيضًا ما لم يكن لو كان كيف كان يكون، وأما ما ذُكر فيه تعليل الشيء حتى يعلمه الله ﷻ فهذا يُراد به إظهار العلم السابق لله ﷻ؛ لكي يكون العلم به مشتركًا بين فاعله وبين الله ﷻ حتى تكون الحجة على العباد أعظم.

قال الله ﷻ: ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ ۖ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا۟ وَّهُم مُّعْرِضُونَ﴾ [الأنفال: ٢٣]، استدل أهل العلم بهذه الآية على الجزء الأخير من متعلق العلم، وهو أن الله ﷻ يعلم ما لم يكن لو كان كيف كان يكون.

قال هنا ﷻ: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ۖ﴾، قوله: ﴿مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ﴾ يعني: من الزمن؛ ما يفعلونه الآن وما يستقبلونه، ويعلم ﴿وَمَا خَلْفَهُمْ ۖ﴾ ما خلفوه من الأعمال، وهذا متعلق بالجليل والصغير من الأمور، فالكل يعلمه الله ﷻ، وهذه صفته تبارك وتعالى.

قال هنا: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ علم الله ﷻ لا يُحيط به أحدٌ من خلقه، إلا إذا علَّم اللهُ ﷻ الخلق شيئًا من ذلك، فالأصل أن الخلق لا يعلمون شيئًا إلا بتعليم الله ﷻ، إما من جهة التعليم الغريزي، وإما من جهة التعليم التجريبي، وإما من جهة التعليم الشرعي، يعني: من جهة ما يكتسبونه في حياتهم من العلوم؛ كما قال ﷻ: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨].

وأما علم الغيب فهذا خاص بالله ﷻ لا يعلم أحدٌ الغيب إلا الله ﷻ، إلا أن الله يُطلع الرسل والأنبياء بخاصة على بعض الغيب؛

كما قال تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ فَلَا يُظۡهِرُ عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ أَحَدًا ۝٢٦ إِلَّا مَنِ ٱرۡتَضَىٰ مِن رَّسُولٖ﴾ [الجن: ٢٦، ٢٧]، يعني: أن بعض الرسل يُطلعهم الله عز وجل على بعض المغيبات، والنبي أُطْلِع على كثير من المغيبات ليكون ذلك دلالة من دلالات نبوته، وقد أخبر بأشياء ستكون، وكل ذلك ليس علمًا ذاتيًا له، بل كان بتعليم الله عز وجل له؛ كما قال هنا: ﴿إِلَّا مَنِ ٱرۡتَضَىٰ مِن رَّسُولٖ﴾، وكما قال في هذه الآية: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَۚ﴾.

وجه الدلالة على ما ذكرنا: أن قوله: ﴿بِشَيۡءٖ﴾ هذه نكرة جاءت في سياق النفي فهي تدل على العموم، فالنفي إذا جاء بعده نكره دل على العموم، وأيضًا هذا عموم في الأشياء ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ﴾، والشيء: ما يصح أن يُعلم، إما نظرًا إلى الحاضر، أو نظرًا إلى أنه سيؤول إلى العلم؛ كما قال تعالى: ﴿هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ لَمۡ يَكُن شَيۡـٔٗا مَّذۡكُورًا﴾ [الإنسان: ١]، يعني: لم يكن يصح أن يعلم علمًا مذكورًا، يعني: لم يكن شيئًا يستحق أن يُذكر؛ لأنه لم يكن شيئًا يستحق أن يُعلم، لأنه غائب في صلب أبيه، أو في ترائب أمه.

قال عز وجل هنا: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَۚ﴾ ﴿مِّنۡ﴾ هنا تبعيضية، ﴿مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ﴾ يعني: من بعض علمه، وهذا فيه تأكيد آخر.

قال: ﴿إِلَّا بِمَا شَآءَۚ﴾ يعني: إلا بمشيئته، فلا أحد عَلِمَ شيئًا من علم الله إلا إذا أذن الله عز وجل بذلك.

قال بعدها: ﴿وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَۖ﴾، ثبت عن ابن عباس أنه قال: «**الْكُرْسِيُّ مَوْضِعُ الْقَدَمَيْنِ لله عز وجل**»[1]، وكرسي الله عز وجل هو

(١) سبق تخريجه (ص١٨٢).

موضع قدميه، وهو ليس العرش، ومن فسره بالعرش من السلف كالحسن[١] وغيره، فإن هذا غلط، فالكرسي شيء والعرش شيء آخر، هكذا دلت السنة، ومادة الكرسي أصلها من الجمع والائتلاف، وإذا تبين ذلك فإن الكرسي مشتق من التكرّس وهو الجمع، أو من الكرس وهو الجمع، وهو غير مادة العلم تمامًا، ومادة العرش هي مادة العلو والارتفاع، قال ﷻ: ﴿وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ [النحل: ٦٨]، وقال: ﴿نَكِّرُوا لَهَا عَرْشَهَا﴾ [النمل: ٤١]، هذا العرش يدل على الارتفاع. أما مادة الكرسي؛ في اللغة فهي دالة على الجمع المؤتلف، ولهذا تسمى الكراسة كراسة لأن فيها جمع الأوراق على وجه الائتلاف وعدم التنافر بينها، وسمى الكرسي كرسيًا؛ لأن العيدان تُجمع على نحو مؤتلف بحيث يمكن استخدامه للجلوس عليه.

وقد قال بعض أهل العلم: «**إن الكرسي هنا في قول الله** ﷻ: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ﴾ **هو العلم**»، ويُنسب ذلك لابن عباس[٢]، وقد ساق ذلك

---

(١) هو أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن البصري، إمام أهل البصرة وخير أهل زمانه، واسم أبي الحسن يسار، يُقال إنه من سبي ميسان وقع إلى المدينة، فاشترته الربيع بنت النضر عمة أنس بن مالك فأعتقته، وولد لسنتين بقيتا في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ومات في رجب سنة عشر ومائة، قال ابن سعد في الطبقات: «كان الحسن جامعًا عالمًا عاليًا رفيعًا ثقةً مأمونًا عابدًا ناسكًا كبير العلم فصيحًا جميلًا وسيمًا». اهـ. انظر: الطبقات الكبرى (٧/ ١٥٦)، والجرح والتعديل (٣/ ٤٠) وتهذيب الكمال (٦/ ٩٦)، وسير أعلام النبلاء (٤/ ٥٦٣)، والعبر (١/ ١٣٦)، وشذرات الذهب (١/ ١٣٦).

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره (٣/ ٩) من طريق جعفر بن أبي المغيرة عن سعيد بن جبير موقوفًا على ابن عباس رضي الله عنهما، قال الذهبي في العلو (ص١١٧): «فهذا جاء من طريق جعفر الأحمر لين، وقال ابن الأنباري: إنما يروى هذا بإسناد مطعون فيه». اهـ.

وقال شيخ الإسلام رحمه الله في مجموع الفتاوى: (٦/ ٥٨٤): «وقد نُقل عن =

ابن جرير، ولكن إسناده ضعيف لا يُحتج به، ولا يمكن أن يقوى لمضادة الرواية الأخرى عن ابن عباس التي هي: «**الْكُرْسِيُّ مَوْضِعُ الْقَدَمَيْنِ للهِ** ﷻ» مع ما دل من السنة على ذلك.

ومادة العلم غير مادة الكرسي، ومن الأخطاء البيّنة الظاهرة التي حشيت بها بعض كتب العقيدة ما جاء في حاشية كتاب «**شرح العقيدة الطحاوية**» في الطبعة الأخيرة التي علق عليها الأرناؤوط، حيث جعل في موضع منها تعليقًا واسعًا حينما تكلم عن الكرسي رجح فيه أن الكرسي العلم[١]، واستدل على ذلك بهذه الرواية التي ذكرت؛ رواية سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما أن الكرسي هو العلم، وغمز بعض الأئمة الذين ضعفوا الرواية ـ كابن منده[٢] ـ بعبارات لا تليق، بل عبارات منكرة، ورجح أن الكرسي العلم.

وهذا مما يجب أن يُتقى في تلك التعليقات التي لا تمت إلى العقيدة السلفية بصلة، فمادة الكرسي غير مادة العلم.

ويقولون: إن ابن جرير ذكر بيتًا أو شطر بيت يدل على أن الكرسي

= بعضهم أن كرسيه علمه، وهو قول ضعيف، فإن علم الله وسع كل شيء؛ كما قال: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾، والله يعلم نفسه ويعلم ما كان وما لم يكن، فلو قيل: وسع علمه السموات والأرض لم يكن هذا المعنى مناسبًا، لا سيما وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يَئُودُهُۥ حِفْظُهُمَا﴾ أي: لا يثقله ولا يكرثه، وهذا يناسب القدرة لا العلم، والآثار المأثورة تقتضي ذلك..».اهـ.

(١) انظر: شرح الطحاوية بتحقيق الأرناؤوط (٢/ ٣٧١) حيث قال في الحاشية: «وقول ابن منده في الرد على الجهمية: ليس هو بالقوي في سعيد بن جبير تشغيب».اهـ.
وله مثل هذا في تعليقه على شرح السنة للإمام البغوي، والسير للذهبي، فلْيُحذر.

(٢) سبقت ترجمته، راجع (ص٣٦).

هو العلم، ذلك قول الشاعر في وصف رجل قانص قال: «حتى إذا ما احتازها تكرسا»[١]، يعني: احتاز ما قنصه تكرس، قالوا: معنى تكرّس أي عَلِم أنه صاده، وهذا مع أن ابن جرير حام إليه مستدلًا لمن قال إن الكرسي هو العلم، لكن هذا باطل من جهة أن قوله: «حتى إذا ما احتازها تكرسا».

فهذا يدل على إن مادة الكرسي والتكرس هو الجمع[٢]؛ وذلك أن الذي يقتنص شيئًا إذا احتازه وصار بيديه جمعه له، فقول الراجز: «حتى إذا ما احتازها تكرسا» يعني: جمعه له وضمه إليه، وهذا وصف من الشاعر يبين أنه حريص على هذا القنص، وأنه من حرصه على الصيد بعد حيازته ضمه إلى نفسه متمسكًا به خاشيًا من فراره.

قالوا أيضًا: «ويقال للعلماء: الكراسي؛ لأنهم أهل العلم»[٣]، ويستدلون بهذا على قولهم أن معنى الكرسي هو العلم، ولكن هذا أيضًا باطل، فإن مادة الكرسي غير مادة العلم تمامًا، وهذا من التأويلات الباطلة، فإن الكرسي الذي عليه إجماع أهل السنة والجماعة بدون خلاف بينهم أن الكرسي هو موضع قدمي رب العزة ـ جل وعلا وتعالى وتعاظم وتقدس.

قوله هنا: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] إذًا الكرسي هو موضع القدمين، وأما القولان الآخران فباطلان، وهما:

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٣/ ١١).

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس (ص٨٨٩)، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الكاف والراء والسين أصل صحيح يدل على تلبُّد شيء فوق شيء وتجمعه...، واشتقت الكُرَّاسة من هذا؛ لأنها ورق بعضه فوق بعض... والكروَّس: العظيم الرأس، وهو من هذا كأنه شيء كُرّس، أي: جمع جمعًا كثيفًا...».اهـ.

(٣) انظر: تفسير الطبري (٣/ ١١).

الأول: أن الكرسي هو العرش.

والثاني: أن الكرسي هو العلم.

والصواب: أن الكرسي غير العرش وغير العلم.

قال: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ﴾، وقد دلت السنة على أن «**السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ فِي الْكُرْسِيِّ كَدَرَاهِمَ سَبْعٍ أُلْقِيَتْ فِي تُرْسٍ**»[١] يعني: أنها قليلة محدودة الحجم والحيز، وأن الكرسي أعظم منها بكثير، وجاء في السنة أيضًا أن: «**الْكُرْسِيَّ فِي الْعَرْشِ كَحَلَقَةٍ مِنْ حَدِيدٍ أُلْقِيتْ بَيْنَ ظَهْرَيْ فَلَاةٍ مِنَ الْأَرْضِ**»[٢]، وقال ابن عباس رضي الله عنهما: «**الْعَرْشُ لَا يَقْدُر أَحَدٌ قَدْرَهُ إِلَّا اللهُ** عز وجل»[٣].

قال هنا: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ﴾، يعني: لا يثقل الله عز وجل حِفْظُهُمَا؛ لأن آد يؤود هنا بمعنى ثقل يثقل، وقوله: ﴿وَلَا يَئُودُهُ﴾ يعني: لا يثقله، و﴿حِفْظُهُمَا﴾ [البقرة: ٢٥٥] يعني: حفظ السماوات والأرض وحفظ السماوات والأرض متنوع؛ كما قال عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ﴾ [فاطر: ٤١]. فالله عز وجل حافظ للسماوات وحافظ للأرض، قامت السماوات بأمره وبحفظه، وقامت الأرض بأمره وبحفظه سبحانه وتعالى.

وقال شيخ الإسلام بعد قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا﴾: ﴿**أَيْ: لَا يَكْرِثُهُ وَلا يُثْقِلُهُ حِفْظُهُمَا**﴾.

---

(١) أخرجه الطبري في تفسيره (٣/ ١٠)، وأبو الشيخ في العظمة (٢/ ٥٨٧)، والذهبي في العلو (ص١١٧) من حديث زيد بن أسلم رضي الله عنه.

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره (٣/ ١٠)، وأبو الشيخ في العظمة (٢/ ٦٣٦) من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

(٣) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (٦/ ١٩٢٠)، وعبد الله بن الإمام أحمد في السنة (٢/ ٤٥٤)، والذهبي في العلو (ص٧٦)، موقوفًا على ابن عباس رضي الله عنهما.

ثم قال ﷻ: ﴿وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ﴾، وهذان اسمان جليلان[1]؛ اسمان آخران مع الأسماء التي سبقت.

و﴿ٱلۡعَلِيُّ﴾: يعني من له العلو الكامل المطلق، ذلك أن الألف واللام هنا إذا دخلت على (عليّ)، فإنها تدل على العموم؛ كما هي الألف واللام التي دخلت على عظيم؛ لأن الألف واللام إذا دخلت على اسم الفاعل أو اسم المفعول، فإنها تدل على عموم ما اشتمل عليه اسم الفاعل أو اسم المفعول من المصدر.

فالعلي هو الذي له جميع أنواع وأوصاف العلو، والعلو ثلاثة أنواع:

* **علو الذات.**
* **وعلو القهر.**
* **وعلو القدر.**

والله ﷻ له هذه جميعًا، له علو الذات، وعلو القهر، وعلو القدر ﷻ: ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦۚ﴾ [الأنعام: ١٨].

إذًا فتفسير ﴿ٱلۡعَلِيُّ﴾ في قوله ﷻ: ﴿وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ﴾ أي: الذي يشمل جميع أنواع العلو الثلاثة؛ فهو العلي في ذاته، وهو العلي في قهره، وهو العلي في قدره ﷻ.

والمبتدعة المؤولة يؤولون جميع ما في القرآن من صفة العلو أو صفة الفوقية بغير صفة علو الذات؛ لأنهم ينكرون علو الرحمن ﷻ علو

---

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

وَهُوَ العَلِيُّ فَكُلُّ أنواعِ العُلُوِّ ... لَهُ فَثَابِتَةٌ بِلَا نُكرَانِ

وَهُوَ العَظِيمُ بِكُلِّ مَعناً يُوجِبُ التَّـ ... ـعظِيمَ لَا يُحصِيهِ مِن إنسَانِ

انظر النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/ ٢١٤).

الذات، فتجد أن المبتدعة قد يثبتون العلو لله ﷻ ويعنون به علو القدر وعلو القهر، أما علو الذات فهو مما يَشْرقُون به، بل عندهم أن ذلك يلزم منه الجهة، والتحيز، والتجسيم... إلى آخره، وعندهم أن الله ﷻ في كل مكان حال بذاته، تعالى جل وعلا، وتقدس وتعاظم عما يقول الظالمون علو كبيرًا.

إذًا قوله: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ﴾ يعني من له أوصاف العلو وأنواع العلو جميعًا سبحانه وتعالى ﴿ٱلْعَظِيمُ﴾ أي: الذي كملت له أنواع العظمة.

قال شيخ الإسلام رحمه الله بعد ذلك: {**لِهَذَا كَانَ مَنْ قَرَأَ هَذِهِ الآيَةَ فِيْ لَيْلَةٍ لَمْ يَزَلْ عَلَيْهِ مِنَ اللهِ حَافِظٌ، وَلا يَقْرَبُهُ شَيْطَانٌ حَتَّى يُصْبِحْ**}؛ وذلك لأنها آية الكرسي التي هي أعظم آية في كتاب الله ﷻ، وفيها اسم الله الأعظم.

ومن تبين هذه الآية يجد أن فيها قاعدة الصفات؛ ففيها الوصف المفصل، وفيها النفي المجمل، وفيها إثبات الكمالات لله سبحانه وتعالى، وفيها أنواع من أسماء الله ﷻ، وأنواع من صفات الله ﷻ، ففيها:

أولًا: أنه المستحق للعبادة؛ ففيها إثبات توحيد الإلهية في قوله: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾.

ثانيًا: وفيها إثبات اسم الله ﴿ٱلْحَىُّ﴾ وأنواع الحياة، واسم الله ﴿ٱلْقَيُّومُ﴾ وما في ذلك من الصفات، واسم الله ﴿ٱلْعَلِىُّ﴾، واسم الله ﴿ٱلْعَظِيمُ﴾.

ثالثًا: وفيها إثبات الشفاعة عنده وأنها لا تنفع إلا بعد الإذن.

رابعًا: وفيها إثبات صفة العلم، وإثبات كرسي الرحمن ﷻ.

أما النفي الذي جاء فيها ففي قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ وفي قوله: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا﴾، هذا نفي مفصل لكن ـ كما ذكرنا ـ النفي المفصل لا يُعنى به حقيقة النفي، وإنما يراد منه إثبات كمال

الضد، وضد الاكتراث والثقل: كمال القوة، وكمال القهر، وكمال الجبروت، وكمال القدرة والعزة له عز وجل، ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ لِمَ؟

الجواب: لكمال عزته وقوته وقهره جل وعلا، وكمال جبروته وقدرته سبحانه وتعالى.



وَقَوْلُهُ سُبْحَانَهُ: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣].

الشَّرْح

هذه صلة لما سبق من تفصيل الكلام على آيات الصفات، لدخول ذلك في جملة الإيمان بالله ﷻ، فمن الإيمان بالله الإيمان بما أثبت ﷻ لنفسه من الأسماء والصفات، وهذه الآية التي ذكرها شيخ الإسلام وهي قوله ﷻ: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ هي من الآيات العظيمة، وفيها أربعة أسماء لله ﷻ هي: الأول، والآخر، والظاهر، والباطن(١).

وهذه كلها أسماء لله ﷻ، والاسمان الأولان يُطلقان غير متلازمين، وأما الاسمان الآخران فإنهما يطلقان متلازمين ﴿**الظاهر والباطن**﴾، يعني: أن ﴿**الباطن**﴾ لا يطلق إلا ومعه ﴿**الظاهر**﴾؛ وذلك لأن كمال ما يشتمل عليه هذا الاسم من الصفة يكمل باسم الله ﷻ ﴿**الظاهر**﴾، مثل: «**النافع والضار**» فإن اسم الله ﷻ «**الضار**» لا يطلق إلا

---

(١) قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في نونيته:

هُوَ أولٌ هو آخِرٌ هُوَ ظَاهِرٌ ... هُوَ بَاطِنٌ هِي أَرْبَعٌ بِوزَانِ
مَا قَبلَهُ شَيءٌ كَذَا مَا بَعدَه ... شَيءٌ تَعَالَى اللهُ ذُو السُّلطَانِ
مَا فَوقَهُ شَيءٌ كَذَا مَا دُونَه ... شَيءٌ وَذَا تَفسِيرُ ذِي البُرهَانِ
فَانْظُر إِلَى تَفسِيرِهِ بِتَدَبُّرٍ ... وَتَبَصُّرٍ وَتَعَقُّلٍ لِمَعَانِ
وَانظُر إِلَى مَا فِيهِ مِن أنوَاعِ مَع ... رِفَةٍ لِخَالِقِنَا العَظِيمِ الشَّانِ

انظر النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/ ٢١٣، ٢١٤).

مقترنًا مع اسم الله «**النافع**»، وذلك لأن كماله إنما يظهر مع الاسم الآخر، وهذا له نظائر في أسماء الله ﷻ الحسنى، فمنها ما يُطلق على وجه الانفراد، ومنها ما يُطلق على وجه الاقتران ولا يطلق على وجه الانفراد.

هنا في قوله: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ هذه أسماء فسرها النبي ﷺ، في ثنائه على ربه في دعائه بالليل، الذي رواه مسلم وغيره، حيث قال ﷺ: «**اللَّهُمَّ أَنْتَ الأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيءٌ، وَأَنْتَ الآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيءٌ، وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيءٌ، وَأَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَيْسَ دُونَكَ شَيءٌ**»[1] وهذا الحديث فيه تفسير واضح لهذه الأسماء الأربعة:

الاسم الأول: قال ﷺ: «**أَنْتَ الأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيءٌ**»، يعني: أن كل شيء موجود إنما هو أثر من آثار أولية الله ﷻ، يعني: أن الله ﷻ سبق على كل شيء، فكل شيء بعده ﷻ إنما صدر عنه، وهو الخالق له، وهو الذي جعله شيئًا مذكورًا، فهو ﷻ الأول وليس قبله شيء، وأوليته ﷻ بمعنى الأزلية، يعني: أنه ﷻ لم يزل، وكلمة «**أزلية**» هذه منحوتة من الكلمتين لم يزل، فقيل فيها أزلية، وتفسيرها لم يزل، فالله ﷻ أول بمعنى لم يزل بذاته، ولم يزل بأسمائه وصفاته، فهو ﷻ أول في ذاته، فليس قبل ذاته شيء، وهو أول ﷻ بصفاته أيضًا، وبأسمائه وبأفعاله، فإن أسماء الله ﷻ وصفاته لم يكتسبها ﷻ اكتسابًا بعد حصول الخلق؛ كما هو الحال في المخلوقين، فإن الصفة أو الاسم في المخلوق إنما تكون بعد اكتسابه للصفة، فيُقال: فلان كاتب بعد أن حصلت منه الكتابة، وفلان قادر أو قدير، بمعنى أن حصلت منه هذه القدرة، يعني:

(١) أخرجه مسلم (٢٧١٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

في أجناسها، وهكذا فلان صانع صنع الشيء بمعنى حصل منه ذلك، وقد يُطلق على المخلوق الصفة قبل فعله لها بمعنى كونه قابلًا لها، كما يقال في الإنسان حين ولادته إنه ناطق بمعنى إنه يَقْبَلُ ذلك.

والله ﷿ لم يزل بذاته، ولم يزل بأسمائه، ولم يزل بصفاته، ولم يزل بأفعاله، يعني: أن أسماء الله ﷿ فيها صفة الأولية؛ كما أن ذاته ﷿ لها صفة الأولية، فكذلك أسماء الله ﷿ وكذلك صفاته وكذلك أفعاله، يعني: أن الله هو الأول بذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله، وهذا يعني: أنه ﷿ كما يُعبر طائفة من أهل العلم ـ سبق الأشياء، وهذا السبق وإن كان يجوز من باب الإخبار، لكن لا يُفهم أنه من باب الصفة أو الإطلاق الوارد، بل الذي ورد في ذلك إنما هو الأولية، وأن الله ﷿ أول، وهذه الآية بينها النبي ﷺ، بقوله: «**أَنْتَ الأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيءٌ**»، يعني: أنه ﷿ إنما كانت الأشياء بإيجاده ﷾ لها وبخلقه لها وبصنعه لها، فهو ﷿ أوجد الأشياء، ولهذا تكون الأشياء حادثة.

فمعنى أن الله ﷿ الأول، يعني: الذي لا يوصف بأنه حادث؛ ولهذا قال بعض الناس اسم الله ﴿**الأول**﴾ بأنه «**القديم**»، وقالوا: إن الأولية هي القِدَم. وهذا غير صحيح؛ لأن القديم وإن كان يحتمل الأزلية لكنها احتمال من الاحتمالات، وذلك أن اسم «**القديم**» يُطلق في العربية، وجاء استعماله أيضًا في القرآن على نحوين:

الأول: أن يكون مطلقًا يعني: من الزمن، يعني: قِدم على جميع الأشياء.

الثاني: أن يكون قِدمًا نسبيًا، يعني: إطلاق اللفظ قديم على بعض الأشياء؛ الأول واضح، والثاني كقوله ﷾: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩]، وقوله: ﴿أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ﴾ [الشعراء: ٧٦]، وهذا فيه قدم نسبي؛ ولهذا لما احتمل هذا اللفظ أن يكون فيه المعنيان ـ معنى القدم

المطلق والقدم النسبي ـ لم يصح أن يُطلق في أسماء الله ﷻ، فلا يُقال: إن من أسمائه القديم؛ وذلك للاحتمال، فأسماء الله ﷻ كلها حسنى، وكلها أسماء كمال، وأما الاسم الذي يحتمل شيئين، فإنه لا يُطلق في أسماء الله ﷻ وليس من أسماء الله الحسنى، وهذا مثل الصانع والمريد وأشباه ذلك.

أما الصفات أو آثار الصفات، فقد يُطلق عليها أنها قديمة؛ كما قال النبي ﷺ: «**أَعُوذُ بِاللهِ الْعَظِيمِ، وَبِوَجْهِهِ الْكَرِيمِ، وَسُلْطَانِهِ الْقَدِيمِ**»(١)، فهذا أخص من أن يكون إطلاق اسم القديم عليه ﷻ، بل هو إطلاق على بعض ما له ﷻ، فقوله: «**وَسُلْطَانِهِ الْقَدِيمِ**» القديم هنا ليس نعتًا لله ﷻ بل نعت للسلطان؛ فلا يصح أن يُقال: إن من أسماء الله ﷻ القديم لهذا الأمر.

واسم الله ﴿**الأول**﴾. أعظم وأجل من «**القديم**»، وهو الذي جاء في الكتاب والسنة، وهو الذي يشتمل على أنواع الأولية للذات والأسماء والصفات والأفعال ـ تبارك ربنا وتعالى وتقدس ـ.

قال ﷻ: ﴿وَٱلْآخِرُ﴾ فسر النبي ﷺ ﴿**الآخر**﴾ بأنه الذي ليس بعده شيء، يعني: الذي يبقى بعد ذهاب الأشياء؛ كما قال سبحانه: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] ويقول ﷻ في سورة غافر: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ﴾ ثم يجيب نفسه ﷻ بقوله: ﴿لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [غافر: ١٦]، فكل شيء إلى الفناء والهلاك، وهو ﷻ الآخر الذي يبقى بعد فناء الأشياء، وهذا لا شك دليل عظمته وقهره وجبروته وملكه للأشياء، وأن كل شيء في هذا الملكوت إنما هو بتدبيره، يُحيي من يشاء ويُميت من يشاء، وهو ﷻ الأول الذي له الأزلية، والآخر الذي له السرمدية جل جلاله، قال هنا:

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٦٦) من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.

﴿**وَأَنْتَ الآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيءٌ**﴾، وآخريته ﷻ المراد منها إلى وصف.

وأما نعيم أهل الجنة، وما هم فيه فإن النصوص أطلقت أنهم خالدون فيها أبدًا، لأن أهل الجنة يخلدون فيها أبدا، وجاء في النصوص الإطلاق بأن أهل النار خالدون فيها أبدًا، فهذا الخلود وهذه الأبدية لا تنافي كون الله ﷻ آخرًا؛ لأن آخريته ﷻ معناها: الذي ليس بعده شيء، وهو ﷻ يهلك المخلوقات جميعًا ويبقى وحده ويقول: «**أَنَا الْمَلِكُ، أَنَا الْجَبَارُ، أَيْنَ مُلُوكُ الْأَرْضِ؟**» ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ﴾؟ ثم يجيب نفسه الجليلة العظيمة ﷻ بقوله: ﴿لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾[1] [غافر: ١٦].

قال ﷻ: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾، الأول والآخر اسمان لاستغراق الزمان كله من مبتدئه إلى منتهاه، فلو تُصور أن للزمان ابتداء، فالله ﷻ هو أول قبل ذلك، ولو تُصور أن للزمان انتهاء، فإن الله ﷻ آخر، أي بعد ذلك، فإذن الزمان مُسْتَغْرَقٌ في هذين الاسمين: الأول والآخر.

واسم الله ﴿**الأول**﴾، واسم الله ﴿**الآخر**﴾، دلالتهما أكثر وأعظم من دلالة الزمان، يعني: أن الزمان جميعًا لو تُصور له ابتداء وله انتهاء، فإن هذين الاسمين لله ﷻ تسع ذلك الزمان كله وغيره، يعني أن الزمان لو تصور أنه موجود بكماله، زمان لا بداية له ولا نهاية له، فالله ﷻ ليس قبله شيء، وليس بعده شيء، لا الزمان ولا غيره.

وقال ﷻ: ﴿وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ وهذان اسمان لعلو الله ﷻ وقربه، فالظاهر فسره النبي ﷺ بقوله: «**أَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيءٌ**»، والمراد بالظهور هنا العلو والفوقية كما فسره ﷺ.

---

(١) كما في الحديث الذي أخرجه البخاري (٤٨١٢، ٧٣٨٢)، ومسلم (٢٧٨٧) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**يَقْبِضُ اللهُ الأَرْضَ، وَيَطْوِي السَّمَوَاتِ بِيَمِينِهِ، ثُمَّ يَقُولُ أَنَا الْمَلِكُ، أَيْنَ مُلُوكُ الأَرْضِ؟**».

وعلوه ﷻ وفوقيته الذاتية هي معنى كونه ﷻ ظاهرًا، فقوله: «**الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيءٌ**» يعني: الظاهر بذاته؛ لأن معنى ظهر على الشيء أي علا عليه؛ كما قال ﷻ: ﴿فَمَا ٱسْطَـٰعُوٓاْ أَن يَظْهَرُوهُ﴾ [الكهف: ٩٧]، يعني: ما استطاعوا أن يعلوا على السد الذي جُعل بين يأجوج ومأجوج وغيرهم.

قال هنا: ﴿وَٱلظَّـٰهِرُ﴾، فالظهور هنا هو كونه ﷻ فوق كل شيء، يُعنى بذلك: علو الذات، وفوقية الذات، وأنه ﷻ مستو على عرشه فوق خلقه أجمعين، وليس المراد هنا بالظهور أثر الصنعة، فالظاهر يعني: الذي ظهرت آثار صنعته، ودلت الأشياء عليه؛ كما قال الشاعر:

وَفِي كُلِّ شَيءٍ لَهُ آيَةٌ ... تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ واحِدُ(١)

ليس المراد ذلك، بل الظهور هنا كما فسره النبي ﷺ بقوله: «**فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيءٌ**»، ويُحتمل أن يكون في معنى الظهور علو الصفات؛ لأن اسم ﴿**الظاهر**﴾ اسم فاعل دخلت عليه الألف واللام، فدخول الألف واللام على اسم الفاعل يدل على عموم ما اشتمل عليه اسم الفاعل من المصدر، واسم الفاعل ظاهر اشتمل على مصدر وهو الظهور، والظهور بمعنى الفوقية، تكون فوقية ذات وفوقية صفات، يعني: أن يكون الظهور ظهور ذات؛ كما فسره النبي ﷺ.

ويُحتمل أن يكون أيضًا مشتملًا على ظهور الصفات، يعني: على أن صفاته ﷻ فوق كل الصفات؛ لأن العلو والفوقية ـ كما سبق ـ تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

* **علو الذات وفوقية الذات.**
* **علو القدر وفوقية القدر.**

---

(١) من شعر أبي العتاهية، راجع (ص١٥٤).

* **علو القهر وفوقية القهر.**

ومن العلماء من يقول: العلو قسمان، والفوقية قسمان يعني: هذا تقسيم والمعنى واحد: علو الصفات وعلو الذات، وعلو الصفات يدخل فيها جميع أنواع الصفات، والتي منها القدر والقهر.

والتوفيق بين القولين أن من قال من أهل السنة ـ وهم الأكثر ـ يعني خصوا الفوقية والعلو بالأقسام الثلاثة: فوقية الذات والقهر والقدر؛ لأن القهر والقدر، لم ينازع فيهما أهل البدع، وإنما نفوا علو الذات، فقالت طائفة من أهل البدع: نقول بفوقية القدر والقهر دون غيرها من الفوقيات ودون غيرها من أنواع العلو.

أما علو سائر الصفات فهذا متفق عليه، وهم لما نصوا على إثبات علو القهر والقدر دون إثبات علو الذات وفوقية الذات، احتاج أهل السنة إلى أن يُقسموا الفوقية إلى هذه الثلاثة: فوقية وعلو الذات، وفوقية وعلو القدر، وفوقية وعلو القهر، باعتبار أن المبتدعة أثبتوا علو القدر وعلو القهر، ونفوا علو الذات.

وإلا فإننا نقول: إن صفات الله ﷻ كلها عُلى؛ له الصفات العلى كما أن له الأسماء الحسنى، فكل صفاته هي العليا ﷻ.

فإذًا العلو يُقسم إلى: علو ذات، وعلو صفات، ويُقسم أيضًا إلى: علو ذات، وعلو قدر، وعلو قهر، والتقسيم الثلاثي هو الأكثر في كتب أهل السنة مراعاة لحال المبتدعة في نفيهم لذلك.

ولا شك في أن قول النبي ﷺ: «**أَنْتَ الظَّاهِرُ، فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ**» يدل على علو الذات، ويدل على استوائه ﷻ على عرشه، لكن دلالته على الاستواء دلالة لزوم بضميمة ما جاء في الآيات من ذلك.

قوله: ﴿وَٱلۡبَاطِنُۖ﴾ اسم الله ﴿**الباطن**﴾ فسره النبي ﷺ بأنه الذي ليس دونه شيء، واختلف العلماء والمفسرون في هذا الاسم

كثيرًا[١]، والذي عليه أهل التحقيق أن يقال: إن اسم الله ﴿**الباطن**﴾ يُوقف فيه على تفسير النبي ﷺ دون غيره؛ لأنه اسم لا تُفسره اللغة، ولا يُفسره السياق، ويُحتاج في تفسيره إلى معرفة كلام المعصوم ﷺ؛ ولهذا قال ﷺ: «**أَنْتَ الْبَاطِنُ، فَلَيْسَ دُونَكَ شَيْءٌ**».

وهذا التفسير حُمل على أن معنى البطون القرب، والقرب في هذا يُعنى به القرب العام من المخلوقات، والقرب العام من المخلوقات لابد أن يُفهم مع اسم الله الظاهر؛ لأن القرب العام من المخلوقات إما أن يكون قربًا بالذات، وإما أن يكون قربًا بالصفات، فإذا كان قربًا بالذات ناقض هذا قوله: ﴿**الظاهر**﴾ فلابد أن يكون قربًا بالصفات.

ولهذا قالوا: إن الباطن اسم لقرب الله ﷻ، وقربه نوعان:

قرب عام بالإحاطة والعلم والقدرة، وهذا تمثيل لهذه الصفات.

وقرب خاص من أوليائه بإجابتهم ونصرهم، وسماع دعائهم.. إلى آخره.

إذًا لفظ ﴿**الباطن**﴾، ينتبه إلى أنه لا يدخل كثيرًا في بحثه، ولا في تفصيل الكلام عليه؛ لأنه مزلة أقدام، ومن هذا الاسم دخل كثير من غلاة الصوفية في أنواع من الضلال في الاعتقادات، حتى وصلوا في تفسيرهم لاسم الله ﴿**الباطن**﴾ إلى القول بالوحدة، والحلول والاتحاد.

---

(١) قال ابن منظور في لسان العرب (١٣/ ٥٤): «تأويله ما روي عن النبي في تمجيد الرب: «اللهم أنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء»، وقيل: معناه أنه عَلِمَ السرائر والخفيات كما عَلِمَ كل ما هو ظاهر الخلق، وقيل: الباطن هو المحتجب عن أبصار الخلائق وأوهامهم، فلا يدركه بصر، ولا يحيط به وهم، وقيل: هو العالم بكل ما بطن، يقال: بطنت الأمر إذا عرفت باطنه».اهـ.

وتفسير اسم الله ﴿**الباطن**﴾ أحسن تفسير له، بل الذي يتعين تفسيرًا دون غيره، هو قول النبي ﷺ: «**أَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَيْسَ دُونَكَ شَيْءٌ**»، فسره أهل السنة بأنه يدل على قرب الله ﷻ؛ قرب الإحاطة والعلم والقدرة، ونحو ذلك.

قال سبحانه وتعالى بعدها: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ هذا فيه إثبات أن مُتعلق العلم هو كل شيء، قد سبق بيان أن كلمة ﴿**شيء**﴾ في نصوص الكتاب والسنة تُفسر بأنها ما يصح أن يُعلم سواءً أكان واقعًا أم لم يكن واقعًا، وسواء أكان ماضيًا أم كان حاضرًا أو مستقبلًا، وسواء أكان مقدرًا أم حاضرًا يعني: غير مقدر.

فإذًا قوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ هذا يشمل كل شيء؛ ولهذا استدل به أهل العلم من الصحابة فمن بعدهم على بطلان قول القدرية الذين يقولون: إن الأمر أُنف، أي: مستأنف، وإن الله ﷻ لا يعلم الأشياء إلا بعد وقوعها. تعالى الله عن قولهم علوًا كبيرًا.

وكذلك رُد به قول طائفة من الفلاسفة، الذين يقولون: إن الله يعلم الأمور الكلية دون التفصيلات والجزئيات، كل هذا يرده قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

❁ ❁ ❁

وَقَوْلُهُ سُبْحَانَهُ: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَيِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨]، **وَقَوْلُهُ:** ﴿وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٨].

الشَّرح

قوله: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَيِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ﴾ فيه اسم الله ﷻ {**الحي**} وهذا هو الشاهد، وهذا كما في آية الكرسي: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقد تقدم الكلام على اسم الله {**الحي**}.

وهذه الآية فيها الأمر بالتوكل على الله ﷻ بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَيِّ﴾، والتوكل مما اختلفت فيه عبارات العلماء(١)، بِمَ يُفَسَّر؟

ولعل أحسنها أن التوكل هو: صدق التجاء القلب إلى الله ﷻ بتفويض الأمر إليه بعد فعل السبب، وذلك يجمع شيئين:

* **التفويض.**
* **وفعل الأسباب.**

وقد فُسر التوكل بأنه تفويض الأمر إلى الله ﷻ، وهذا ليس بصحيح، وإن كان لغة تقول العرب: توكلت على فلان، يعني: فوضت أمري إليه، وتوكلت على الله، يعني: فوضت أمري إليه.

لكن جاء الشرع ببيان أن الأسباب وتحصيلها أنه من التوكل، وهذا في قول النبي ﷺ: «**لَوْ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَوَكَّلُونَ عَلَى اللهِ حَقَّ تَوَكُّلِهِ، لَرُزِقْتُمْ كَمَا تُرْزَقُ الطَّيْرُ، تَغْدُو خِمَاصًا وَتَرُوحُ بِطَانًا**»(٢)، وذلك من الطير عمل.

---

(١) انظر: مدارج السالكين (٢/ ١١٥ ـ ١٢٣).

(٢) أخرجه الترمذي (٢٣٤٤)، وابن ماجه (٤١٦٤)، وأحمد في المسند (١/ ٣٠، ٥٢)، =

فإذًا التوكل يجمع:

* **فعل السبب.**

* **وتفويض الأمر إلى الله.**

* **وصدق اللجأ إلى الله في أن يحصل المقصود.**

والتوكل عبادة قلبية عظيمة، والعبادات القلبية منها ما يجوز إظهاره على اللسان، ومنها ما لا يجوز التعبد به لسانًا، فهذا التوكل مما يجوز التعبد به لسانًا لمجيء السنة بذلك، تقول: توكلت على الله، اللَّهُم إني متوكل عليك. تظهر ذلك بالكلام، وهناك من العبادات ما لا يكون التعبد بإظهاره كالحب، ونحو ذلك من العبادات القلبية.

فإذًا: هي تنفسم إلى قسمين:

* **منها ما يتعبد بذكره: «توكلت على الله».**

* **ومنها ما لا يتعبد بذكره كالمحبة: «أحببت الله»، «أحبك بالله»** ونحو ذلك.

وهناك تفصيلات للتوكل، لكن مكانها في الكلام على توحيد العبادة وتقسيمات التوكل، والفرق بين التوكل والوكالة ونحو ذلك.

هنا مسألة يكثر السؤال عنها في التوكل، وهي قول القائل: توكلت على الله ثم على فلان. فمن أهل العلم من أجازها، ومنهم ـ وهم الأكثر ـ من منعها، والمانعون على الأصل من أن التوكل فعل قلبي، وأنه لا يسوغ التوكل على أحد إلا على الله ﷻ[1]، قال ﷻ: ﴿فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوٓاْ﴾ [يونس: ٨٤]، وقال: ﴿عَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلْنَا﴾ [الأعراف: ٨٩]، وهذا يدل على اختصاص ذلك بالله.

= وابن حبان في صحيحه (٧٣٠)، وأبو يعلى في مسنده (١/ ٢١٢)، وعبد بن حميد في مسنده (ص٣٢)، والحاكم في المستدرك (٤/ ٣٥٤)، والبيهقي في شعب الإيمان (٢/ ٦٦)، من حديث عمر بن الخطاب ﷺ.

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٧/ ١٦)، (١٠/ ١٩٠)، والفوائد (ص٨٦، ٨٧).

أما المخلوق فيقال: وكلت فلانًا ونحو ذلك، اعتمدت على فلان، أما التوكل بخصوصه فليس للمخلوق منه نصيب؛ لأن الذي يفعل الأمور وينفذها على ما يرجو العبد هو الله ﷻ، والمخلوق قد يكون سببًا، وإذا كان سببًا فإنه لا يصح أن يُفوَّض الأمر إليه.

وقال طائفة من أهل العلم: لا بأس أن يُقال: توكلت على الله ثم على فلان[1]، باعتبار أن العامي إذا أطلقها لا يعني بها التوكل الذي هو عبادة القلب، وإنما يعني بها ما يكون فيه الوكالة والاعتماد ظاهرًا دون عمل القلب.

والتوكل ينقسم من حيث الحكم إلى: شرك أكبر وأصغر، لا من حيث صحته، أي: ليس من جهة أنه ينقسم إلى ما يجوز وما لا يجوز، لكن قالوا: ينقسم إلى ما هو شرك أكبر وما هو شرك أصغر، فإذا توكل العبد على مخلوق ممن لا يقدر على شيء، وفوض الأمر إليه، والتجأ قلبه إليه، فإن هذا يكون شركًا أكبر؛ كما يحصل عند عباد القبور وعباد الأولياء، فإنهم يتوكلون على الأموات في حصول مقصودهم من جلب رزق أو دفع ضر أو نحو ذلك، وهذا شرك أكبر.

والقسم الثاني من التوكل: هو التوكل على مخلوق فيما كان مقدورًا له، يعني: أنه يعلم أن المخلوق سبب، ولكنه توكل عليه وفوض الأمر إليه، فيجد في قلبه ميلًا لهذا المخلوق ويفوض الأمر إليه، ويتعلق قلبه بأن هذا المخلوق سيحصل به المقصود، فإذا كان عند هذا القلب هذا التوجه وهذا الاندفاع نحو المخلوق فهذا النوع الثاني من التوكل وهو شرك أصغر أو نوع تشريك؛ لأن الضابط بينه وبين الأول: أن الأول استقلال والثاني سبب، والأول غير مقدور والثاني مقدور، فالفرق من هذه الجهة لا من جهة أنه يجوز أو لا يجوز.

---

(١) انظر: فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء (١/ ٣٧٧) فتوى رقم (٣٥٧١).

والأظهر عدم جواز قول: توكلت على الله ثم عليك؛ لأن التوكل عبادة قلبية بحتة ليس للمخلوق فيها نصيب، حتى توكلت على فلان؛ لأنه أعظم.

قوله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾ هذان اسمان من أسماء الله في هذه الآية، قال جَلَّ وَعَلَا: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٨] اسمان من أسماء الله جَلَّ وَعَلَا، و﴿ٱلْحَكِيمُ﴾ هذا فعيل جاء قبله الألف واللام، و«**حكيم**» صيغة مبالغة من اسم الفاعل الذي هو «**حاكم**» أو «**مُحْكِم**»، وكل من الاسمين راجع إلى إما الحكمة، أو الحُكم.

فتلخص إذًا أن قوله: ﴿ٱلْحَكِيمُ﴾ يشمل شيئين بدلالة اللغة، وأيضًا بدلالة النصوص الكثيرة التي جاء فيها تفصيل اسم الله «**الحكيم**»، فالحكيم بمعنى الحاكم، والله جَلَّ وَعَلَا له الحكم في الأولى وله الحكم في الآخرة، حكمه جَلَّ وَعَلَا في ملكوته نافذ، هو جَلَّ وَعَلَا يأمر، وكل شيء مطيع له جَلَّ وَعَلَا وأمره نافذ، فهو الحاكم الذي يحكم في السماوات وفي الأرض، وهو ذو الحكم في الأولى والآخرة، وهو ذو الحكم في الأمور الكونية القدرية من إحياء وإماتة، وصحة وسقم، وإغناء وفقر، وطول عمر وغيره، وكذلك هو ذو الحكم في الأمور الشرعية يحكم بين العباد فيما اختلفوا فيه؛ كما قال جَلَّ وَعَلَا: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠].

فقوله هنا: ﴿ٱلْحَكِيمُ﴾ يشمل معاني[1]:

---

(١) قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في نونيته:

وَهُوَ الحَكِيمُ وَذَاكَ مِنْ أوصَافِهِ ... نَوعَانِ أيضًا مَا هُمَا عَدمَانِ
حُكمٌ وَإحكَامٌ فَكُلٌّ مِنهُمَا ... نَوعَانِ أيضًا ثَابِتًا البُرهَانِ
وَالحُكمُ شَرعِيٌّ وَكَونِيٌّ وَلَا ... يَتَلَازَمَانِ وَمَا هُمَا سِيَّانِ

إلى أن قال:

هَذَا البَيَانُ يُزِيلُ لَبسًا طَالَمَا ... هَلَكَت عَلَيهِ النَّاسُ كُلَّ زَمَانِ

انظر النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/ ٢١٨).

الأول: أن يكون الحكيم ذو الحكم.

الثاني: أن يكون الحكيم بمعنى المُحْكِم، أي: من أَحْكَمَ الشيء وهو من صار محكمًا له، والله ﷻ أحكم بمعنى أتقن كل شيء خلقه، وهو ﷻ أحكم مخلوقاته ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [الملك: ٣]، أحكم كونه، وأحكم القدر، وأحكم الشرع، وأحكم الآيات الشرعية، وأحكم الأحكام الشرعية، فكل هذه على وجه الإتقان، فملكوته ﷻ جارٍ على غاية الإتقان وغاية الجمال، لا ترى فيه تفاوتًا ولا اختلافًا، كذلك الحكم الشرعي جارٍ على غاية الإتقان؛ كما قال ﷻ: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وقال: ﴿الٓر ۚ كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١]، إحكام للقرآن، وإحكام للأحكام التي في القرآن، وإحكام لما جاءت به الرسل سواء في باب الاعتقاد أو في باب الشرائع.

الثالث: أنه ذو الحكمة، وهذا الذي يفهمه أكثر الناس حينما يُقال: فلان حكيم، بمعنى أنه ذو حكمة، والله ﷻ الحكيم بمعنى أنه ذو الحكمة، وحكمة الله ﷻ بالغة؛ كما قال سبحانه وتعالى: ﴿حِكْمَةٌۢ بَٰلِغَةٌ ۖ فَمَا تُغْنِ ٱلنُّذُرُ﴾ [القمر: ٥].

والحكمة معناها: الذي تفسر به وضع الشيء في موضعه الموافق للغايات المحمودة منه، وأما وضع الشيء في موضعه دون نظر إلى الغايات المحمودة منه إما لعجز أو لعدم رعاية، فهذا لا يُسمى حكمة، فوضع الأشياء في مواضعها هذا عدل، والظلم: وضع الشيء في غير موضعه(١).

---

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

والحِكمَةُ العُليَا عَلَى نَوعَينِ أيـ ـضًا حُصِّلا بِقَوَاطِعَ البُرهَانِ
إحدَاهُمَا فِي خَلقِهِ سُبْحَانَهُ نَوعَانِ أيضًا لَيسَ يَفتَرِقَانِ =

والحكمة عدل وزيادة، عدل بمعنى أنها وضع الشيء في موضعه المناسب له وزيادة؛ لأنها يراعي فيها الغايات المحمودة من الأشياء، فالله ﷻ حكيم بمعنى ذو الحكمة في أفعاله، في خلقه، وفي شرعه، وفي قدره، كل ذلك على وفق حكمة الله ﷻ، بمعنى أن الله ﷻ في خلقه وقدره وشرعه ودينه وضع الأشياء مواضعها التي توافق الغايات المحمودة منها، وكونه ﷻ حكيمًا يعني: أنه يفعل الأشياء لعلة ولحكمة.

ففي اسم الله ﴿**الحكيم**﴾ إثبات؛ لأن أفعال الله ﷻ معللة، وهذا هو الصحيح، وأهل السنة يقررون ذلك تقريرًا بالغًا، ويردون على المبتدعة من الأشاعرة وأشباههم، الذين يقولون: إن أفعال الله لا يدخلها التعليل، فيفعل من غير علة ولا رعاية لغايات محمودة، بل له أن يفعل الأشياء هكذا من غير علة.

والحكمة لا بد فيها من مراعاة الغايات المحمودة حتى تصير حكمة، ولهذا يكون التعليل داخلًا في أفعال الله ﷻ، وهناك تفصيلات لهذا الاسم يضيق المقام عن بسطها.

قوله: ﴿وَهُوَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [التحريم: ٢]، هذه الآية فيها إثبات صفة العلم لله، وهذا تقدم الكلام عليه عند قوله ﷻ: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣]، وفيها اسم الله «**الحكيم**»، وهذا في هذه الآية، فشرح هذه

= إحكَامُ هَذَا الخَلقِ إذْ إيجَادُهُ ... فِي غَايَةِ الإحكَام وَالإتقَانِ
وَصُدُورُهُ مِنْ أجلِ غَايَاتٍ لَهُ ... وَلَهُ عَلَيهَا حَمدُ كُلِّ لِسَانِ
وَالحِكمَةُ الأخرَى فَحِكمَةُ شَرعِهِ ... أيضًا وَفِيهَا ذَانِكَ الوَصفَانِ
غَايَاتُهَا اللاَّتِي حُمِدنَ وَكَونُهَا ... فِي غَايَةِ الإتقَانِ وَالإحسَانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/ ٢٢٥، ٢٢٦).

الآية مع ما قبلها هو شرح لقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الزخرف: ٨٤]، أو ﴿إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ٨٣]، ونحو ذلك.

قوله هنا: ﴿ٱلْخَبِيرُ﴾ الخبير اسم من أسماء الله متضمن لصفة الخبرة، وخبرته عز وجل معناها أنه سبحانه وتعالى يعلم بواطن الأشياء على ما هي عليه، فإن معنى أن فلانًا خبير غير معنى كونه عليمًا؛ لأن العلم هو بالظاهر، وأما الخبرة ففيها الباطن، وأعظم من ذلك (اللطيف)، فَثَمَّ ثلاثة أسماء: العليم والخبير واللطيف، فالعليم بالظاهر، والخبير لمعرفة الأمور الباطنة وخبرتها على حقيقتها وعلى ما هي عليه وعلى ما يصلح لها، والثالث: اللطيف، وهذا من أوسعها معنى وأبطنها دخولًا في الأشياء ﴿إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [يوسف: ١٠٠].

ففي هذه الآية اسمان من أسماء الله: «**الحكيم والخبير**»، وقد عرفنا قول المبتدعة في الحكمة، وأنهم يخالفون أهل السنة في بعض معاني اسم الله «**الحكيم**».

لاحظ الخبرة ليست هي العلم، الخبرة غير العلم، الخبرة معرفة الأمور الباطنة على ما هي عليه، قد تكون معلومات، يعني: قد تكون مسموعات وقد لا تكون، وقد تكون مُبصَرات وقد لا تكون، وقد تكون مُعَللات وقد لا تكون.

بمعنى أن العلم ﴿يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخْفَى﴾ [طه: ٧] السر لا شك معلوم لله جل وعلا حتى ما يناجي به المرء نفسه هو معلوم له جل وعلا ليس في ذلك شك، لكن الخبرة أدق من ذلك، أو أعم من ذلك، فهي معرفة بواطن الأمور التي لا تظهر، السر لا بد أن يكون معلوما لأحد حتى لك، أنت ما تذكره لنفسك بينك وبين نفسك هو معلوم لك، بينك وبين واحد ﴿ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا ۝٨ ثُمَّ إِنِّيٓ أَعْلَنتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا﴾ [نوح: ٨، ٩] السر ولو كان خفيا لا بد أن يكون معلومًا لأحد.

هذا معنى كونه ظاهرًا، يعني فيه نوع ظهور، أما ﴿**الْخَبِيرُ**﴾ هذا يتعلق ببواطن الأمور حتى من جهة الخلق ومن جهة التقدير ليس فقط من جهة المعلومات، ـ ظاهر ـ، يعني: المعلومات، يعني: المتعلق علم الرحمن ﷻ بها، هذه أخص من اسم الله ﴿**الْخَبِيرُ**﴾، ﴿**الْخَبِيرُ**﴾ فيه علم بهذه وغيرها سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

أنا ذكرت سابقا أن أسماء الله ﷻ بعضها يجري مجرى التفصيل لبعض مثل قوله جل وعلا: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾ ﴿**الباريء**﴾ و﴿**المصور**﴾ فيها ﴿**البَرء**﴾ و﴿**التصوير**﴾، والبرء والتصوير هي بعض الخلق، يعني: الخلق يشمل التصوير ثم البرء ثم الإيجاد التام، فإذن اسم الله ﴿**الخالق**﴾ يُفَصَّل في غيرها من الأسماء بعدة أسماء، لكن ﴿**التصوير**﴾ قد يكون وحده بدون خلق، وقد يكون ﴿**البَرء**﴾ هنا أخص؛ فلهذا أسماء الله ﷻ لا تفهمها أن كل اسم مستقل، بمعنى لا يشركه فيه الاسم الآخر، ليس كذلك، هي مختلفة نعم من جهة دلالتها، لكن قد يشترك الاسم مع الآخر في بعض الدلالة، وهذا أمر لا شك واسع يحتاج إلى مزيد بيان.

❋ ❋ ❋

وَقَوْلُهُ: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَاۚ﴾ [سبأ: ٢]، وَقَوْلُهُ: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ وَيَعْلَمُ مَا فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩].

الشَّرح

هذه الآيات فيها جميعًا إثبات صفة العلم لله عز وجل، وأن الله سبحانه وتعالى هو العليم بصفة وهي صفة العلم(١)، وهذا فيه مخالفة للمعتزلة الذين قالوا: إن الله عز وجل يعلم لكن ليس بعلم، يعني ليس بصفة زائدة على ذاته عز وجل، بل هو يعلم بذاته، لا يعلم بصفة، إنما العلم يأتي من ذاته عز وجل.

وهذا باطل؛ لأن اسم الله عز وجل العليم مشتمل على صفة العلم، والعلم أثبت له عز وجل كغيره من الصفات بالاسم كالعليم، وبالصفة المجردة وكذلك بالأفعال، والأفعال تدل على حصول الحدث، يعني: تدل على حصول المصدر مع الزمن المقترن به، وهذا كله يدل على أن العلم الحاصل لله عز وجل هذا شيء زائد عن الذات، يعني: شيء متعلق بزمن، والذات غير متعلقة بشيء من ذلك.

---

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

وَهُوَ العَلِيمُ أَحَاطَ عِلمًا بِالَّذِي ... فِي الكَونِ مِنْ سِرٍّ وَمِنْ إعلَانِ
وَبِكُلِّ شَيءٍ عِلمُهُ سُبْحَانَهُ ... فَهُوَ المُحِيطُ وَلَيسَ ذَا نِسيَانِ
وَكَذَاكَ يَعلَمُ مَا يَكُونُ غَدًا وَمَا ... قَدْ كَانَ وَالمَوجُودَ فِي ذَا الآنِ
وَكَذَاكَ أمرٌ لَمْ يَكُن لَوْ كَان كَي ... فَ يَكُونُ ذَاكَ الأَمْرُ ذَا إمكَانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/ ٢١٥).

فدل هذا على أن صفة العلم لله ﷻ كسائر الصفات لله ﷻ، وهي أنها صفة مستقلة ذاتية قائمة بالذات لكن ليست هي عين الذات، فالعليم من أسماء الله ﷻ وهو ﷻ ذو العلم الواسع، وليس معناه أنه العليم بذاته، وإنما هو عليم بالعلم.

يعبر المعتزلة عن ذلك بقولهم: عليم بلا علم، أي: عليم بلا صفة زائدة عن ذاته وهي صفة العلم، وهكذا يقولون في سائر الصفات: سميع بلا سمع، يعني: بلا صفة زائدة هي السمع، بصير بلا بصر، وحفيظ بلا حفظ، يعني: أن الأسماء إما أن يفسروها بمخلوقات منفصلة، وإما أن يفسروها بالذات.

ومما يجب التنبيه عليه هنا أن أهل السنة يقولون: يعلم بعلم، وأما ما وقع في بعض الكتب المنسوبة لأهل السنة؛ ككتاب «**الحيدة**»[1] مثلًا، من أنه ﷻ يعلم بلا علم، هذا غلط، أو قولهم: إننا لا نطلق هذه العبارة بعلم أو بغير علم لعدم ورودها. كذلك هذا غلط، والذي جاء في «**الحيدة**» وكذلك في غيرها أننا نقول: يعلم، ولا نقول: بعلم ولا بغير

---

(١) يُنسب كتاب «الحيدة» للإمام عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز الكناني المكي، قدم بغداد في أيام المأمون، وجرت بينه وبين بشر المريسي مناظرات في القرآن، وكان من أهل العلم والفضل، وكان ممن تفقه للشافعي، واشتهر بصحبته، توفي سنة أربعين ومائتين.

وقد أثبت نسبة الكتاب إليه غير واحد، منهم: شيخ الإسلام ابن تيمية، ونقل منه في درء التعارض (ص٢٤٦ ـ ٢٥١)، وقد شرح جملًا من كلامه من (ص٢٥١ ـ ٢٦١)، وذكره ابن النديم في الفهرست (ص٧١٤)، والخطيب في تاريخه (١٠/ ٤٤٩)، وقال: «وهو صاحب كتاب الحيدة»، وكذا ذكره ابن العماد في الشذرات (٢/ ٩٥)، وابن حجر في تهذيب التهذيب (٦/ ٣٦٣)، أما الذهبي فقد شكك فيه في الميزان (٤/ ٣٧٧)، ونسبه إليه في تاريخ الإسلام (ص٢٥٦) وقال: «صاحب كتاب الحيدة»، وكذا قال في العبر (١/ ٤٣٤).

علم. هذا باطل؛ لأن كونه ﷻ يعلم معنى ذلك أن علمه متجدد بتجدد زمن الفعل؛ لأن الفعل ينحل عن زمن وعن مصدر، والمصدر مجرد من الزمن، والزمن لا بد له من تجدد، والذات لا يمكن أن تكون كذلك، فإذًا: التجدد راجع إلى حصول هذه الصفة باعتبار متعلقاتها، وإذا صارت هذه الصفة متجددة باعتبار متعلقاتها، يعني: باعتبار المعلوم صار ذلك بعلم زائد على الذات.

والمقصود من ذلك أن في هذه الآيات رد على طائفة من الضلاّل في باب الصفات، وهم الذين يقولون إن صفات الله ﷻ هي الذات، وليست زائدة عن الذات، فالصفات غير الذات، نعم صفات الله ﷻ القول فيها كالقول في الذات، لكن ذاته ﷻ هي المتصفة بالصفات، فالصفات أمر زائد عن الذات، ولا يُعقل أن توجد ذات ليست بمتصفة بصفات، بل الصفات تكون للذات، وليس وجود عين الذات هو وجود الصفات، بل ثَمَّ صفات وثَمَّ ذات، نعم الصفات لا يمكن أن تقوم بنفسها، بل لا بد لها من ذات تقوم بها، فصفات الله ﷻ ومنها العلم كذلك.

وهذه مقدمة تصلح لجميع أنواع الصفات التي ستأتي.

قال ﷻ هنا: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا﴾، وجه الدلالة هنا قوله: ﴿يَعْلَمُ﴾، وسبق أن بيّنا أن الفعل المضارع ينحل عن مصدر وزمن، يعني: بالمصدر الذي هو الصفة، يعلم فيه العلم المقترن مع زمن، ففيه إثبات الصفة، وهذا معنى كون الأفعال فيها إثبات الصفات؛ لأن الفعل هو حدث وزيادة عن الحدث وهو الزمن.

قوله ﷻ: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ﴾ وجه الدلالة أيضًا أنه أتى بـ «**ما**»، وهي اسم موصول تدل على عموم ما كان في حيز صلتها، يعني: يعلم جميع الوالج في الأرض، والوالج في الأرض متجدد ومتغير، كذلك يعلم

جميع الذي يخرج من الأرض، وهذا أيضًا متغير، فالعلم إذًا صفة لله ﷻ ذاتية قائمة بذاته، لكن المعلومات متجددة، فصفة العلم لله ﷻ ثابتة أصلًا، وآحادها متعلقة بالمعلومات، وبتجدد المعلومات.

هنا قال ﷻ: ﴿وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا﴾ كذلك وهذه الآية تدل على علم الله ﷻ بالصغير والكبير، وبالجزئيات والكليات، وجه الدلالة أنه أتى بـ «**ما**»، وهي لفظ يدل على عموم الأشياء، يعني: جميع ذلك، ومنها أشياء يسيرة جزئية، وليست كلها كلية.

قال ﷻ بعدها: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ قوله ﷻ: ﴿وَعِندَهُۥ﴾ العندية تشعر بالاختصاص وبالقرب أيضًا؛ كما في قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ﴾ [الأعراف: ٢٠٦]، يعني: المختصون بذلك القريبون، فالعندية فيها مع العلو الاختصاص والقرب، وقوله هنا: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ﴾ يعني: أن هذه يختص الله ﷻ بها، ومفاتح الغيب هي مجامعه وأصوله، يعني: أن مجامع الغيب وأصوله ـ أو كما قال بعض أهل العلم[1]: الطرق الموصلة له ـ التي ينكشف بها ـ هي لله ﷻ وحده، وليست لأحد من الخلق، ولكن قد يُطلع الله ﷻ بعض خلقه على بعض مفردات الغيب لا على مفاتحه، وأما المفاتح وهي الأصول والمجامع فهي عنده ﷻ وحده، قال ﷻ هنا: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾، وقوله: ﴿لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ فيها حصر، ووجه الحصر أنه أتى بأداة الاستثناء إلا بعد النفي (لا)، وأداة الاستثناء إذا أتت بعد النفي بـ (لا) أو بغيرها دلت على الحصر والقصر، وأيضًا قد تدل على الاختصاص، فهنا فيه حصر وقصر، يعني: علمها

---

(١) قال في تفسير الجلالين (١/ ١٧١): «مفاتح الغيب خزائنه أو الطرق الموصلة إلى علمه لا يعلمها إلا هو». اهـ. وانظر: تفسير القرطبي (٧/ ٢).

محصور فيه عز وجل، وهذا كما في قوله سبحانه وتعالى في آية لقمان: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌۢ﴾ [لقمان: ٣٤]، وقد جاء في الصحيح أن النبي ﷺ قال: «**مَفَاتِيحُ الغَيْبِ خَمْسٌ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا اللهُ، لَا يَعْلَمُ مَا فِي غَدٍ إِلَّا اللهُ، وَلَا يَعْلَمُ مَا تَغِيضُ الأَرْحَامُ إِلَّا اللهُ، وَلَا يَعْلَمُ مَتَى يَأْتِي المَطَرُ أَحَدٌ إِلَّا اللهُ، وَلَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيْ أَرْضٍ تَمُوتُ إِلَّا اللهُ، وَلَا يَعْلَمُ مَتَى تَقُومُ السَّاعَةُ إِلَّا اللهُ**»[1]، لكن هذه الخمس فيها تفصيل من جهة اختصاص الله عز وجل بعلمها.

قوله: ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ﴾ هنا عموم يدل على ما ذكرنا في الآية التي قبلها، وقوله: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾ [الأنعام: ٥٩] هذا أيضًا حصر ﴿وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩]، قال في آخر الآية: ﴿إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾، وهذه دالة على صفة العلم أيضًا كالجملة في أول الآية، ووجه الدلالة: أن الكتابة لا تكون إلا بعد العلم.

قوله: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ﴾ ولا يكون في كتاب إلا قبل أن توجد هذه الأشياء، ومعنى ذلك أن علم الله عز وجل شامل لما كان وما سيكون، وأيضًا يشمل لما لم يكن لو كان كيف يكون.

قوله: ﴿إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ يعني بالكتاب المبين اللوح المحفوظ، ووصفه بأنه مبين يقتضي شيئين:

الأول: أن ما فيه بيِّن واضح ليس فيه اشتباه ولا مداخلة، بل كل

---

(١) أخرجه البخاري (٤٦٩٧، ٧٣٧٩) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، وروى مسلم (٩، ١٠) نحوه مطولًا، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وفيه قصة جبريل عليه السلام لما أتى النبي ﷺ فسأله متى تقوم الساعة.

ما فيه بين واضح، وقوله: ﴿فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ من «**أبان**» اللازمة، وذلك أن يكون الشيء بيِّنًا واضحًا في نفسه، كذلك هو مبين من «**أبان**» المتعدية؛ أبان غيره، أبان الشيء يعني: أوضحه وجلاّه.

الثاني: في صفة اللوح المحفوظ أنه يُبين الأشياء ويُظهرها؛ لأن كل الأشياء تكون على وفق ما في اللوح المحفوظ.

فإذًا: ما في هذا الكتاب ـ وهو اللوح المحفوظ ـ بيِّن في نفسه واضح؛ لأن الله ﷻ كتبه بعلم، وأيضًا هو مبين لغيره أي موضح لغيره، وهذا فيه دلالة على هذه المسألة وهي علم الله ﷻ، ووجه الدلالة على ذلك:

أولًا: في لفظ «**الكتاب**» يفهم منه صفة العلم، وذلك أن الكتابة لا تكون إلا بعد العلم، يعني: المجهول لا يُكتب، وإنما يُكتب ما عُلم، وهذا فيه إثبات صفة العلم.

ثانيًا: كلمة ﴿فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ هذه ـ أيضًا ـ فيها صفة العلم، يعني: مضمنة صفة العلم؛ لأن هذا الكتاب بيِّن في نفسه واضح، وهذا معناه أنه يحتاج إلى عِلْم مَنْ كَتَبَهُ، وأيضًا هو مبين لغيره، وهذا يقتضي علم من كتبه بالتفصيل والدقائق جميعًا؛ كما قال سبحانه وتعالى في أول الآية: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾، فهذه الآية فيها إثبات صفة العلم لله ﷻ، وإحاطة علم الله ﷻ بجميع المخلوقات، يعني: أنه لا يعزب شيء عن علم الله ﷻ، بل كل شيء يعلمه الله سبحانه وتعالى.

❊ ❊ ❊

وَقَوْلُهُ: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ﴾ [فاطر: ١١].
وَقَوْلُهُ: ﴿لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا﴾ [الطلاق: ١٢]، وَقَوْلُهُ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨].

الشَّرْح

قال سبحانه وتعالى هنا: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ﴾ هذه الآية فيها ذكر صفة العلم لله عز وجل بقوله: ﴿إِلَّا بِعِلْمِهِۦ﴾ والكلام عليها، كالكلام على ما سبق.

ثم ذكر الشيخ الآية التي بعدها وهي قوله سبحانه وتعالى: ﴿لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا﴾ [الطلاق: ١٢]، هذه الآية فيها صفة القدرة، وصفة العلم لله عز وجل، وأيضًا في أولها التعليل: ﴿لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ﴾ وهذا التعليل راجع لما سبق ذكره في أول سورة الطلاق، ﴿لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾، يعني: ما سبق ذُكِرَ وشُرِع وأُنزلت الآيات لتعلموا ذلك.

ففي هذه الآية إثبات دخول التعليل في أفعال الله عز وجل القدرية، وكذلك في أفعال الله عز وجل الشرعية، فقوله: ﴿لِتَعْلَمُوٓا۟﴾ اللام هذه لام كي يعني لام التعليل، وفيها إثبات التعليل من الجهتين: في أفعال الله القدرية، وفي أفعال الله الشرعية.

قوله: ﴿لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ القدرة صفة من صفات الله عز وجل، واسم الله «**القدير**» هو ذو القدرة البالغة؛ لأن قدير صيغة مبالغة من قادر، فالقادر اسم فاعل القدرة أو اسم من قامت به

القدرة، أما القدير فهو مبالغة عن ذلك، يعني: من قامت به القدرة قيامًا عظيمًا[١]، فالله ﷻ له القدرة العظيمة المطلقة التي لا يعجزه ﷻ بها شيء، بل قدرته شملت كل شيء، وقوله هنا: ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ فيه أن القدرة متعلقة بكل شيء، وأنه ما من شيء إلا وهو داخل تحت قدرته، فقدرة الله ﷻ شاملة لجميع الأشياء.

وهذا يدخل فيه أفعال العباد خلافًا للقدرية، ويدخل فيه ما لم يشأ الله ﷻ أن يكون خلافًا للأشعرية والماتريدية؛ لأن الأشعرية والماتريدية يقولون: قدرة الله ﷻ متعلقة بما يشاؤه، ويجعلون لها نوعين من التعلق[٢]:

الأول: التعلق الصلوحي.

والثاني: التعلق التنجيزي[٣].

وهذا ليس محل إيضاحهما، إنما المقصود أنهم يقولون: إن قدرة الله ﷻ ليست شاملة لكل شيء، بل هو قدير على ما يشاؤه ﷻ.

ولهذا يكثر عندهم التعبير بقول: (هو على ما يشاء قدير)، و(الله على ما يشاء قدير)، ويعدلون عما قال الله ﷻ: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، يعدلون عن استعمال كلمة ﴿كُلِّ شَىْءٍ﴾ إلى «**ما يشاء**»؛ وذلك لأن القدرة تتعلق عندهم بما يشاؤه الله ﷻ، ويفسرون ﴿كُلِّ شَىْءٍ﴾ التي في النصوص بأنها كل شيء شاءه، وأنها لا تشمل ما لم يشأه.

---

(١) قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ في نونيته:

وَهُوَ الْقَدِيرُ وَلَيسَ يُعجِزُهُ إذَا ... مَا رَامَ شَيئًا قَطُّ ذُو سُلطَانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/ ٢١٨).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية (١/ ٤٠٥).

(٣) انظر المراد به فيما سيأتي (ص٢٤٩ ـ ٢٥١) عند الكلام على صفة الإرادة.

ولا شك أن هذا باطل؛ وذلك لأن الله ﷻ بَيَّن أن قدرته متعلقة بكل شيء، وما لم يشأه داخل في هذا العموم، فمن أراد إخراجه من العموم، لابد أن يكون له دليل على ذلك، بل الدليل دل على أن قدرة الله ﷻ متعلقة بما لم يشأه سبحانه وتعالى؛ وذلك في قوله تبارك وتعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ﴾ [الأنعام: ٦٥]، فقوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ﴾ هذه مُنِعَت عن هذه الأمة، فلم يشأها الله ﷻ أن تقع على هذه الأمة ﴿أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ لم يشأها الله ﷻ أن تقع في هذه الأمة، ﴿أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا﴾، قال النبي ﷺ لما نزلت هذه الآية: «**هَذِهِ أَهْوَنُ**»[1]، فدلت الآية على أن الله ﷻ قادر على ما لم يشأه وعلى ما شاءه. إذًا: في هذه الآية التي معنا وغيرها تعلق قدرة الله ﷻ بكل شيء، وهذا التعلق يشمل ما قضى الله ﷻ وقدر أن يكون، أو ما علم الله ﷻ أنه لا يكون، فقدرته شاملة لكل شيء.

فمما تجب مخالفة المبتدعة فيه أن لا تُستعمل هذه الكلمة (على ما يشاء قدير)؛ لأنها مما يختصون به، وقد جاء في السنة في مواضع - ليس هذا محل تفصيلها - أن الله ﷻ قال: «**وَلَكِنِّي عَلَى مَا أَشَاءُ قَادِرٌ**»[2]، وهذا اعترض به على ما أسلفت من الكلام، لكن ليس فيه اعتراض؛ وذلك من وجهين:

أولًا: أن قوله: «**عَلَى مَا أَشَاءُ قَادِرٌ**» داخل في ضمن: ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤]؛ لأننا نقول: هو يقدر على ما يشاء وعلى ما لم يشأ.

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٣/ ٣٠٩)، وعبد الرزاق في تفسيره (٢/ ٢١١)، والطبري في تفسيره (٧/ ٢٢٤)، وابن خزيمة في صحيحه (١/ ٢٧٤)، وابن عبد البر في التمهيد (١٩/ ١٩٩) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه مسلم (١٨٧) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

ثانيًا: أن قول الله ﷻ هنا متعلقٌ بشيء حصل، وهو ما جاء في قصة الرجل الذي سأل الله أن يدخل الجنة، فقال الله ﷻ له: «**أَيُرْضِيكَ أَنْ أُعْطِيَكَ الدُّنْيَا وَمِثْلَهَا مَعَهَا**»، قَالَ يَا رَبِّ أَتَسْتَهْزِئُ مِنِّي وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ قال ﷻ: «**إِنِّي لَا أَسْتَهْزِئُ مِنْكَ، وَلَكِنِّي عَلَى مَا أَشَاءُ قَادِرٌ**»(١).

فهذا بعد حصول الشيء، وهذا يختلف عن إطلاق المبتدعة لهذه الكلمة؛ لأنهم يطلقونها قبل حصول الأشياء، فتكون غير متعلقة بشيء معين حصل.

المقصود: أن قوله ﷻ: ﴿لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ فيه إثبات صفة القدرة، وأنها متعلقة بكل شيء.

ثم قال ﷻ: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا﴾ [الطلاق: ١٢]، قوله: ﴿قَدْ أَحَاطَ﴾ الإحاطة له ﷻ في هذه الآية مخصوصة بالإحاطة بالعلم؛ لأنه ﷻ قال: ﴿أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا﴾، وهذا بعض معنى إحاطة الله ﷻ بخلقه التي هي من معنى قول الله ﷻ: ﴿أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطٌۢ﴾ [فصلت: ٥٤]، فالإحاطة هنا أعم من كونها إحاطة علم؛ لأن الإحاطة تُفسر في هذ الآية بأنها إحاطة علم، وقدرة، وسعة، وشمول، وقد فسر أهل السنة معنى المحيط بهذه الأربعة(٢).

وقوله هنا: ﴿قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا﴾ هذه إحاطة بالعلم، وليس فيها نفي لأنواع الإحاطة الأخرى، بل هذا تخصيص للإحاطة العلمية لله ـ جل وتعالى وتقدس وتعاظم ـ، فهذه الآية فيها الدلالة على صفة العلم لله ﷻ.

---

(١) انظر: الحديث السابق.

(٢) انظر: تفسير الطبري (٦/٢٥)، وتفسير ابن كثير (١٠٦/٤)، وفتح القدير (٤/ ٥٢٣)، وتفسير السعدي (ص٧٥٢).

قال شيخ الإسلام: {وَقَوْلُهُ ـ يَعْنِي قَوْلُ اللهِ تَعَالَى ـ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]}، وهذه الآية فيها اسم من أسماء الله ﷻ وهو {**الرزاق**}، وفيها اسم من أسماء الله سبحانه وتعالى وهو {**المتين**}، واسم {**المتين**} فيه منازعة هل يدخل في أسماء الله التسعة والتسعين أم لا؟(١).

أما {**الرزاق**} فهو من أسماء الله الحسنى التسعة والتسعين(٢)، وهو من حيث اللفظ صيغة مبالغة من «**رازق**».

{**والرزاق**} اسم فاعل الرَّزق بالفتح، والرزق هو المصدر مثل الخلق والبرء، أما الرِزق بالكسر فلا يقال: إن الله ﷻ متصف بصفة الرِزق حاشا وكلا، إنما الله ﷻ متصف بصفة الرَّزق؛ لأن الرَّزق هو الحدث هو الوصف، أما الرِزق فهو العين المرزوقة، فإذا أتاك طعام فهذا رِزق، وإذا أتاك مال فهو رِزق، والهداية رِزق، يعني: أن الرِزق في المخلوقات هو أثر صفة الله الرَّزق، فيكون اسم الله {**الرزاق**} صيغة مبالغة من رازق، و{**الرزاق**} اسم فاعل الرَّزق، والرَّزق هو إعطاء ما تمس الحاجة إليه.

إذًا في قوله: ﴿ٱلرَّزَّاقُ﴾ إثبات صفة الرَّزق لله ﷻ؛ ولذلك نقول ـ مثلًا ـ في توحيد الربوبية: هو توحيد الله بأفعاله مثل الخلق والرَّزق

---

(١) انظر: تفسير أسماء الله الحسنى للزجاج (ص٥٤، ٥٥)، وطرق حديث «**إن لله تسعة وتسعين اسما...**» لابن عساكر.

(٢) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

وَكَـذَلِـكَ الـرَّزَّاقُ مِـنْ أَسْـمَـائِـهِ ... وَالـرِّزقُ مِـنْ أفـعَـالِـهِ نَـوعَـانِ

رِزقٌ عَـلَـى يَـدِ عَـبـدِهِ وَرَسُـولِـهِ ... نَـوعَـانِ أيـضًـا ذَانِ مَـعـرُوفَـانِ

رِزقُ الْقُلُوبِ الْعِلْمُ وَالإِيمَانُ وَالرِّ ... زقُ الـمُـعَـدُّ لِـهَـذِه الْأَبْـدَانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/ ٢٣٤).

والإحياء والإماتة. ويجب الانتباه إلى ذلك فلا يُقال: والرِزْق؛ لأن الرِزق هو العين المرزوقة وليس من صفات الله ﷻ، لكن من صفاته ﷻ الرَّزق، أي: الذي يُعطي العباد ما يحتاجون إليه.

هنا قال: ﴿ٱلرَّزَّاقُ﴾ والرزاق ـ كما سبق بيانه ـ صيغة مبالغة من فاعل وهي رازق، ودخلت عليها الألف واللام، فتفيد استغراق أنواع الرَّزْق، وأنواع الرَّزق لله ﷻ هي أنواع ما أعطى العباد مما يحتاجون إليه، فتدخل في ذلك الهداية؛ وذلك لأن العباد محتاجون إليها في حياتهم وآخرتهم.

ووجه الدلالة في شمول اسم الله الرزاق على نوعي الرزق ـ الرزق في الدنيا والرزق في الآخرة ـ قوله ﷻ: ﴿يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [غافر: ٤٠]، فهذا يدل على أن الرزق غير متعلق بالدنيا فقط، بل بالدنيا والآخرة، فهو متعلق بالمال والطعام والمشرب والملبس.. إلى آخره، وكذلك الرَّزق الديني وهو إعطاء الهداية، وأسباب الهداية إما بالتوفيق والإلهام وإما بالإرشاد والدلالة، وهذا لا شك يكون فيه عموم اسم الله ﷻ ﴿**الرزاق**﴾.

قال ﷻ: ﴿ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ﴾ واضح، و﴿ٱلْمَتِينُ﴾ في صفة الله ﷻ هو البالغ في صفاته نهايتها، وهذا معروف عند العرب أن المتانة في الشيء بمعنى بلوغه الكمال(١)، هذا شيء متين يعني: بالغ نهاية ما يناسبه، والله ﷻ في اتصافه بالصفات له الكمال المطلق الذي لا يعتريه نقص، ولا يلحقه شائبة نقص بوجه من الوجوه، وهذا كله مستفاد من اسم الله ﴿**المتين**﴾، فإذًا ﴿**المتين**﴾ هو البالغ في الصفة نهايتها، وهنا قوله ﷻ: ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ

---

(١) انظر: النهاية في غريب الأثر (٤/ ٢٩٣)، ولسان العرب (١٣/ ٢٩٩).

﴿ٱلۡمَتِينُ﴾ لو فُسِّرَ بذي القوة البالغ في قوته نهايتها، والبالغ في قدرته نهايتها صار ﴿المتين﴾ هنا متعلقًا بالقوة، أو يُجعل ﴿المتين﴾ نعتًا للرزاق ﴿ذُو ٱلۡقُوَّةِ ٱلۡمَتِينُ﴾ باعتبار الذات لا باعتبار الصفة؛ لأن أسماء الله ﷻ إذا تكرر اسمان واحدًا تلو الآخر، فإما أن تكون نعتًا باعتبار الذات، وإما أن تكون خبرًا ثانيًا، أو مفعولًا ثانيًا، أو اسمًا ثانيًا باعتبار الصفات(١).

مثال ذلك: قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [يونس: ١٠٧]، فهل ﴿ٱلرَّحِيمُ﴾ نعت للغفور أو خبر ثانٍ؟ الأنسب عند كثير من أهل العلم أن يقال خبر ثانٍ؛ لأن ﴿ٱلرَّحِيمُ﴾ هنا غير ﴿ٱلۡغَفُورُ﴾ فلا يناسب أن يكون نعتًا له، لكن هو يناسب باعتبار الذات، يعني لأن اسم الله الغفور يدل على الذات، وهذه الذات منعوتة، وليس هو نعت للصفات بأنها الرحيم؛ وذلك كما تقول: فلان الكريم الجواد، الجواد هنا أيضًا وصف للرجل أي نعت له في باب النحو.

فإذًا هنا في قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿ذُو ٱلۡقُوَّةِ ٱلۡمَتِينُ﴾ إما أن يكون ﴿ٱلۡمَتِينُ﴾

---

(١) قال أبو جعفر النحاس في إعراب القرآن (٤/ ٢٥٢): «﴿ذُو ٱلۡقُوَّةِ ٱلۡمَتِينُ﴾ بالرفع قرأ به من تقوم بقراءته الحجة على أنه نعت للرزاق ولذي القوة، أو على أنه خبر بعد خبر، أو على إضمار مبتدأ، أو نعت لاسم إن على الموضع، وروى ابن أبي طلحة عن ابن عباس: المتين الشديد، وقرأ يحيى بن وثاب والأعمش ﴿ذُو ٱلۡقُوَّةِ ٱلۡمَتِينِ﴾ بالخفض على النعت للقوة، وزعم أبو حاتم أن الخفض على قرب الجوار، قال أبو جعفر: والجوار لا يقع في القرآن ولا في كلام فصيح، وهو عند رؤساء النحويين غلط ممن قاله من العرب، ولكن القول في قراءة من خفض أنه تأنيث غير حقيقي، والتقدير فيه عند أبي إسحاق: ذو الاقتدار المتين؛ لأن الاقتدار والقوة واحد، وعند غيره بمعنى ذو الإبرام المتين». اهـ.
وانظر: زاد المسير (٨/ ٤٤)، وتفسير القرطبي (١٧/ ٥٦)، وفتح القدير (٥/ ٩٣).

خبر (إن) ثان (إن الله هو الرزاق المتين)، وإما أن يكون نعتًا للرزاق أو نعتًا لقوله ﷻ: ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ﴾ باعتبار الذات.

فيجب الانتباه لهذه لأنها مهمة، وهي مزالق أقدام أيضًا في عبارات بعض المبتدعة في التفسير، فإذا قلنا: إن ﴿ٱلْمَتِينُ﴾ خبر ثانٍ، يصير المعنى: البالغ في صفاته نهاية كمالها، وإذا قلنا: إن ﴿ٱلْمَتِينُ﴾ نعت لقوله: ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ﴾، يصير المعنى: البالغ في القوة نهايتها، وإذا جعلناه نعتًا للرزاق، يصير المعنى: البالغ في كمالات الرزق نهاية ذلك.



وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] وَقَوْلُهُ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨].

الشَّرْح

في قول الله ﷻ: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ هذان الاسمان السميع والبصير من أسماء الله ﷻ، وقوله: ﴿كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ متضمن لصفة السمع والبصر لله ﷻ(١)، والسمع والبصر من الصفات التي يثبتها الصفاتية يعني: يثبتها الكلابية والأشاعرة والماتريدية ويثبتها أهل السنة والجماعة، فصفتا السمع والبصر لا خلاف فيهما بين الأشاعرة وأهل السنة، وإنما الخلاف فيهما مع المعتزلة وأشباههم؛ لأن عندهم الصفات ثلاث(٢) لا يدخل فيها السمع والبصر.

والأشاعرة والماتريدية والمتكلمون بعامة يجعلون صفة السمع والبصر من الصفات التي تدل عليها العقل؛ ولهذا جعلوها في الصفات

---

(١) قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في نونيته:

وَهُوَ السَّمِيعُ يَرى وَيسمَعُ كُلَّ مَا ... فِي الكَونِ مِن سِرٍّ وَمِن إعلَانِ
وَلِكُلِّ صَوتٍ مِنهُ سَمعٌ حَاضِرٌ ... فَالسِّرُّ وَالإعلَانُ مُستَوِيَانِ
وَالسَّمعُ مِنهُ وَاسِعُ الأصوَاتِ لَا ... يَخفَى عَلَيهِ بَعِيدُهَا وَالدَّانِي
وَيرَى مَجَارِي القُوتِ فِي أعضَائِها ... وَيَرَى عُرُوقَ بَيَاضِهَا بِعِيَانِ
وَيَرَى خِيَانَاتِ العُيَونِ بِلَحظِهَا ... وَيَرى كَذَاكَ تَقَلُّبَ الأجفَانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/ ٢١٥).

(٢) راجع (ص١٢١).

السبع[1]؛ لأن الصفات السبع التي يثبتها القوم أثبتوها لدلالة العقل عليها.

وهنا في استدلالنا بهذه الآيات نستدل عليها بالسمع لا بالعقل، فبابها باب غيرها من الصفات؛ لأن دليل صفات الله ﷻ جميعًا واحد وهو الدليل السمعي النقلي، فالسمع والبصر نستدل عليهما بالآيات والأحاديث؛ كما نستدل بالآيات والأحاديث على غيرها من صفات الله ﷻ، وأما المتكلمون والأشاعرة والماتريدية ونحوهم ممن يثبت صفة السمع والبصر فيثبتونها؛ لأن أصلها مأخوذ من العقل.

فإذًا اشترك أهل السنة والجماعة معهم في الإثبات، واختلفوا في مورد الإثبات، وهذا مع تحصيل النتيجة لا يكون فيه كبير فرق من حيث إثبات الصفة، لكن فيه فرق من حيث الدليل؛ لأن العقل لا يسوغ أن يُستدل به قبل النقل، فإن العقل دليل صحيح إذا كان يوافق السمع، وأما إذا لم يكن يوافقه، فنعلم أن عقل صاحب ذلك القول لم يكن بصواب؛ لأنه خالف كلام الله ﷻ الذي وهب الناس العقول، والذي يُعلم الناس الحق، وليس بعد الحق إلا الضلال.

وفي قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ معناها ليس مثله شيء، ليس مثله شيء، والكاف هذه للعلماء فيها توجيهان:

الوجه الأول: أنها بمعنى «**مثل**»، ويكون تقدير الكلام: ليس مثل مثله شيء، ونفي مثل المثل فيه إعراض عن إثبات المثل لاستحالته، يعني حينما قدر بعضهم الكاف بـ (مثل) كون يكون المعنى (ليس مثل مثله شيء).

ورُد على أصحاب هذا القول بأنه لو قُدر الكلام بذلك لكان فيه إثبات للمثل؛ لأن تقدير الكلام يكون: ليس مثل مثله شيء.

---

(١) راجع (ص١٢١).

والجواب على ذلك: أن العرب في لغتها تنفي مثل المثل؛ لأن وجود المثل مستحيل، ولأنه لا يستحق أن يُذكر، فيُنفى مثل المثل مبالغة في نفي المثل.

الوجه الثاني: قالوا الكاف هذه (صلة) زائدة، والحروف تُزاد في الآيات، وزيادتها يعني: أن تكون زائدة إعرابًا، أما من حيث المعنى فلها أكبر الفائدة، وهي أن تكون في مقام تكرير الجملة وتأكيدها، وأعلى ما تؤكَّد به الجملة في لغة العرب أن يكون تكرارًا لثلاث مرات، فتكرار ثلاث مرات أعلى ما تؤكد به العرب، إذا أردت أن تؤكد بالتكرار، تؤكده ثلاث مرات، فإذا زادت حرفًا، فإن هذا في مقام تكرارها ثلاث مرات كقوله هنا: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ يعني: كأن الله ﷻ قال ليس مثله شيء، ليس مثله شيء، ليس مثله شيء، وهو السميع البصير، وهذه قاعدة في الزيادات، زيادات الأحرف في القرآن، مثلا في قوله: ﴿فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ﴾، (فَبِمَا رَحْمَةٍ)، والمعنى فبرحمة من الله، (مَا) هنا هذه حرف زائد إعرابًا، لكن فائدته في الكلام هو التوكيد ﴿فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ﴾ يفهم منها العربي أن الكلام طرق سمعه ثلاث مرات، قال: فبرحمة من الله لنت لهم، فبرحمة من الله لنت لهم، فبرحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظًا غليظ القلب، ولا تأتي المؤكدات بالحرف الذي هو (صلة) أو زائد إلا لما عظُمَ تأكيده.

ما أتى كثيرًا في القرآن ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ (لا) هنا (صلة) يعني: حرف زائد، ليس معناه نفي القسم، هو فيه إثبات القسم بتكراره ثلاث مرات (أقسم بيوم القيامة، أقسم بيوم القيامة، أقسم بيوم القيامة) كذلك ﴿فَبِمَا نَقۡضِهِم مِّيثَٰقَهُمۡ لَعَنَّٰهُمۡ﴾ يعني : (فبنقضهم ميثاقهم لعناهم، فبنقضهم ميثاقهم لعناهم، فبنقضهم ميثاقهم لعناهم، وجعلنا قلوبهم قاسية). . . إلى آخره، فإذًا: تكون الكاف على هذا (صلة) فيكون معنى

الجملة تأكيد (ليس مثله شيء، ليس مثله شيء، ليس مثله شيء، وهو السميع البصير).

وهنا تنبيه في قوله ﷻ: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ أن صفة السمع وصفة البصر تثبت لله ﷻ من غير تشبيه، يعني: من غير تمثيل؛ لأنه نفى بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ وهذا فيه رد على المجسمة والممثلة، ثم قال: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾، وفي هذا رد على المعطلة الذين يُخلون الله ﷻ من صفاته.

قال بعض أهل العلم سبب ذكر صفتي السمع والبصر هاهنا أنهما صفتان مشتركتان بين أكثر الكائنات التي حياتها بالروح، تجد أن الكائنات التي حياتها بالروح لها سمع وبصر، البعوضة لها سمع و بصر، والنملة لها سمع و بصر، والذبابة لها سمع و بصر، والهدهد الطائر له سمع و بصر وهكذا، والإنسان له سمع و بصر، السبع له سمع و بصر، لكن الإنسان يعرف أن سمعه وبصره مع ثبوته له ـ ليس له شك في ذلك ـ لكن ليس كسمع وبصر البعوض، ليس كسمع وبصر النملة.

فإذا علم ذلك، علم أن إثبات صفة السمع والبصر لله ﷻ إنما هو إثبات معنى، لا إثبات كيفية له ﷻ، وذلك لأن كيفية اتصاف الإنسان ما هي بكيفية اتصاف النملة في السمع والبصر، يختلف في الكيفية.

فنقول إذًا: ينتج من ذلك أن ذكر السمع و البصر بعد قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ لهذه المناسبة، وهو أن السمع والبصر صفتان مشتركتان بين غالب أو أكثر الكائنات التي حياتها بالروح.

ثم أورد شيخ الإسلام رحمه الله قوله ﷻ: ﴿**إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا**﴾ [النساء: ٥٨]، وهذه كالآية التي قبلها: ﴿ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ «**سميع**» فعيل مبالغة من سامع، يعني: الذي لا يفوت سمعه شيء، كذلك «**بصير**» مبالغة من مبصر، وهو الذي لا يفوت بصره شيء،

فهو سبحانه وتعالى يعلم ويرى دبيب النملة ويسمع ذلك؛ كما قال ابن القيم رحمه الله: «يسمع ضجيج الأصوات باختلاف اللغات على تفنن الحاجات، فلا يشغله سمع عن سمع، ولا تغلطه المسائل، ولا يتبرم بإلحاح الملحين، سواء عنده من أسر القول ومن جهر به، فالسر عنده علانية، والغيب عنده شهادة، يرى دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء، ويرى نياط عروقها ومجاري القوت في أعضائها»[(١)]، فإذًا صفة السمع معناها: إدراك المسموعات، وصفة البصر معناها إدراك المبصرات.

بقي هنا تنبيه على هذه الآية، وهو أن صفات الله عز وجل يكثر أن تأتي بصيغة الماضي؛ كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨]، وقوله: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ٩٦]، ونحو ذلك، فإن إثبات الصفات بالفعل الماضي مقتضي لثبوتها أزلًا وثبوتها فيما بعد ذلك من الزمان، يعني: كان على ذلك، وإذا كان على ذلك فإنها لا تُسلب منه، وهو لم يزل على ذلك، فإذًا إثبات الصفات بالفعل الماضي يدل على أن اتصافه سبحانه وتعالى بها أوَّل؛ لأن (كان) ليس له حدود، فيُحمل على أوليته.

***

(١) انظر: مدارج السالكين (٣/ ٢٥٣).

وَقَوْلُهُ: ﴿وَلَوْلَآ إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَآءَ ٱللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِٱللَّهِ﴾ [الكهف: ٣٩]، وَقَوْلُهُ: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، وَقَوْلُهُ: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَـٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١]، وَقَوْلُهُ: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الأنعام: ١٢٥].

الشَّرح

قال شيخ الإسلام: ﴿وَقَوْلُهُ: ...﴾، هذا معطوف على ما سبق من **قوله:** ﴿**وَقَدْ دَخَلَ فِي هِذِهِ الْجُمْلَةِ: مَا وَصَفَ اللهُ بِهِ نَفْسَهُ...**﴾، والمقصود بذكر الآيات هذه إثبات الصفات لله ﷻ، وهذه الآيات فيها إثبات صفة الإرادة والمشيئة لله ﷻ.

فقوله هنا: ﴿**وَقَوْلِهِ:** ﴿وَلَوْلَآ إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَآءَ ٱللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِٱللَّهِ﴾﴾ فيها إثبات صفة المشيئة لله ﷻ، والقوة لله ﷻ، والمقصود منها إثبات صفة المشيئة.

وكذلك قوله في الآية التي بعدها: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ قال: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ﴾ فيه إثبات المشيئة، وأيضًا فيها إثبات الفعل لله، وإثبات الإرادة لله ﷻ بقوله: ﴿وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾.

كذلك في الآية التي بعدها في قوله ـ آية المائدة ـ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ فيها إثبات صفة الإرادة لله ﷻ.

وكذلك الآية الأخيرة: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ هذه صفة الإرادة، كذلك قال: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾.

والمشيئة لله ﷻ، والإرادة ـ إرادة الله ﷻ ليستا بمتفقتين دائمًا، وذلك أن الإرادة لله ﷻ تنقسم إلى قسمين :

*** إرادة كونية قدرية.**

*** وإرادة شرعية دينية.**

ومعنى الإرادة الكونية القدرية: أن الإرادة متعَلَّقها ما يكون في ملكوت الله من التكوين ومن القَدَر

والإرادة الشرعية الدينية: المراد منها ما يكون في آيات الله ﷻ المَتلُوَة من إرادات الله ﷻ من العباد، الإرادات الشرعية.

فالإرادة الشرعية قد يمتثلها العبد وقد لا يمتثلها، يعني: قد يأتي بفعل يوافق مراد الله الشرعي، وقد يكون فعله غير موافق لمراد الله الشرعي.

وأما الإرادة الكونية القدرية: فهي ما يكون في ملكوت الله لابد، لا يحصل شيء إلا وهو موافق لإرادة الله الكونية القدرية.

والإرادة الكونية القدرية: هذه قد يكون منها، لا تقوم الأشياء إلا بها، وقد تكون الأشياء من محبوبات الله، وقد لا تكون من محبوبات الله، فالله ﷻ أراد الإيمان كونًا من المؤمن، وحصل العبد عليه، وأراد الكفر كونًا من الكافر، وكان العبد كافرًا.

وأما الإرادة الشرعية الدينية: فهي محبوبة لله ﷻ، كما أراد الإيمان يعني: طلبه مريدًا له من العباد، فحققه المؤمن.

فإذًا: يجتمع في المؤمن الطائع الإرادة الكونية القدرية والإرادة الشرعية الدينية، وأما الكافر أو العاصي فيكون في حقه الإرادة الكونية القدرية، وهو يكون غير ممتثل للإرادة الشرعية.

فمثلا في قوله هنا: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفۡعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ يعني: كونًا، وقوله في الآية التي بعدها ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ يشمل الحكم الشرعي كما جاء في الآية: ﴿أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ﴾ هذه حكم شرعي ﴿يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ في كونه، و﴿يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ أيضًا في شرعه ودينه، كذلك ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِ﴾ هذه في الإرادة الكونية ﴿وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ في الإرادة الكونية.

إذا تبين لك ذلك، فما صلة المشيئة لله ﷻ بالإرادة؟

مشيئة الله ﷻ مشيئة كونية، لا تنقسم المشيئة إلى شرعية دينية وإلى كونية قدرية، المشيئة قسم واحد بخلاف الإرادة.

فإذًا: إرادة الله ﷻ قسمان: إرادة كونية وإرادة شرعية، وأما المشيئة فهي شيء واحد، وهي الإرادة الكونية القدرية.

وهذه الآيات التي معنا في معرض الاستدلال على صفة المشيئة والإرادة لله ﷷ، وقد ساق شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ قبل ذلك آيات فيها إثبات صفات لله ﷷ متنوعة، وشيخ الإسلام في سياقه لتلك الآيات تارة يكون مرتبًا لها لمعان، وتارة تكون الصفة بعد الصفة هكذا اتفاقًا، فقد ذكر صفة المشيئة والإرادة بعد صفة السمع والبصر في قوله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا﴾ [النساء: ٥٨]، ومن المناسبة في ذلك أنه ذكر السمع والبصر والإرادة والمشيئة ثم أعقبها بعد ذلك بالمحبة والرضا والحياة ونحو ذلك من الصفات، وهذه الصفات يثبتها الأشاعرة والماتريدية ومن نحا نحوهم في ذلك، وهي صفات يثبتونها بالعقل، وهي ثابتة أيضًا ـ كما ذكر الأدلة على ذلك ـ بالسمع، فهو يريد أن يقول: إن هذه الصفات التي أثبتها أولئك المبتدعة على الأصل العقلي عندهم هي ثابتة بالأدلة المنقولة بما جاء في كتاب الله ﷷ من الآيات الكثيرة في ذلك، وما ذكر إنما هو على جهة التمثيل، وما ثبت أيضًا في

ذلك من السنة؛ كما سيأتي الاستدلال ببعض الأحاديث على الصفات.

وصفة الإرادة والمشيئة لله ﷻ الأدلة على إثباتها من الكتاب والسنة أكثر من أن تحصى، بل من الواجب عند أهل الفطر السليمة أن الله ﷻ يفعل ما يشاء ويفعل ما يريد؛ لأن ذلك من مقتضيات كونه ﷻ ربًا، فإن الربوبية مقتضية بأن يفعل في ملكه ما يريد؛ لأنه لو فُعل في ملكه ما لا يريد كونًا لكان منازَعًا له في الربوبية.

ولهذا فإن صفة الإرادة والمشيئة هذه لم ينكرها إلا طوائف من الفلاسفة الضلال، وهم لا ينكرونها مطلقًا وإنما ينكرون بعضها، والمتكلمون على وجه العموم يثبتونها بالعقل، ودليلها من العقل عندهم التخصيص، والإرادة عندهم إرادة قديمة، وتعلقها بما علم الله ﷻ أنه سيكون بالإرادة القديمة، هذا التعلق بما سيحصل تعلقه بالقدرة المحدِثة له يسمونه تخصيصًا، ويسمون التخصيص الإرادة، فإذًا عندهم أن الإرادة هي تخصيص المقدورات المعلومة أزلًا لله ﷻ بما خصصت به، ويعنون بالتخصيص أنواعًا من التخصيص منها: أنها كانت في هذا الزمن دون غيره.

مثال ذلك: خلق الله الشيء المعين في هذا الوقت دون غيره، لِمَ خُلق في هذا دون غيره؟ فإن تخصيص المخلوق أو الحادث بما حدث له في زمن دون غيره هو معنى الإرادة عندهم، وهذا من جهة التعلق بالزمن، كذلك من جهة الطول والقصر والضخامة والضآلة، ومن جهة تكامل الصفات فيه وعدم تكاملها ـ يعني في المعين ـ كطول مدة بقائه وقلة مدة بقائه، وانعدامه أو غير انعدامه ونحو ذلك، كل هذه تُسمى عندهم تخصيصات، وهذا التخصيص في الأشياء هو الدليل العقلي الذي نصبوه لإثبات صفة الإرادة.

ولا شك أن هذا الدليل من حيث هو استنتاج صحيح، فإن التأمل

في هذه الأشياء التي خلقها الله ﷻ على اختلافها لا شك ينتج أن تلك التخصيصات المختلفة إنما جاءت من جهة إرادة الله ﷻ لهذه الأشياء أن تكون على ما هي عليه، وقد أثبت شيخ الإسلام رحمه الله هذا الدليل في شرح العقيدة الأصفهانية[١]، وأثبته أيضًا في تائيته القدرية حيث قال رحمه الله:

وَفِي الْكُوْنِ تَخْصِيصٌ كَثِيرٌ يَدُلُّ ... مَنْ لَهُ نَوعِ عَقْلٍ أَنَّهُ بِإِرَادَةٍ[٢]

وهذا ـ ولو كان صحيحًا ـ لكن القاعدة أن الصفات إنما تثبت بالنصوص، فإذا جاء العقل مثبتًا لصفة فإنما هو تابع لما دل عليه النص، وهذا هو ما يعتمده أهل السنة في الدلالات العقلية للصفات، يعني: في إثبات الصفات عن طريق الدليل العقلي، فإنهم قد يذكرونه وقد لا يذكرونه؛ وذلك لاستغنائهم بالوحيين، ولا يعني ذلك أن إثبات الصفات لا يكون بطريق عقلي، بل منها كثير يكون إثباته بطريق عقلي صحيح، ولكن لا يذكر أهل السنة الطرق العقلية؛ لأن الكتاب والسنة عندهم كافيان في إثبات الصفات؛ لأن الله ﷻ أعلم بنفسه، والعقل معرض للخطأ والزلل، وأما النص فهو الكامل من كل جهاته.

إذا تبين ذلك فهذه الأدلة التي ذكرها فيها إثبات المشيئة لله ﷻ كقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَوْلَآ إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَآءَ ٱللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِٱللَّهِ﴾ [الكهف: ٣٩]، وفيها إثبات المشيئة والإرادة في قوله سبحانه وتعالى في الآية الثانية: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]. وفيها إثبات الإرادة الشرعية في قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١]، أو الإرادة الشرعية والكونية معًا، وكذلك الإرادة الكونية في قوله سبحانه وتعالى:

---

(١) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية (ص٢٠ وما بعدها).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٢٤٧)، والعقود الدرية (ص٤٠١).

﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]. فهذه الآيات فيها إثبات صفة المشيئة وصفة الإرادة لله ﷻ وفيها إثبات غير هاتين الصفتين، ولكن مقصود شيخ الإسلام من الاستدلال بهذه الآيات صفة المشيئة وصفة الإرادة، والذي دلت عليه النصوص أن إرادة الله ﷻ للأشياء هذه تنقسم إلى(١):

* **إرادة كونية قدرية**: وهي متعلقة بالكون ـ بمخلوقات الله ـ من حيث إيجادها وإعدامها، ومن حيث تقلباتها وأحوالها.

* **وإرادة شرعية دينية**: وهذه متعلقة بالأمر.

والله ﷻ له الخلق والأمر، ومشيئة الله ﷻ هي الإرادة الكونية، فإذا قلنا: شاء الله كذا يعني أراده كونًا، وإذا قلنا: أراد الله كذا فهذا يحتمل أن يكون المراد من الكونيات، أو أن يكون المراد من الشرعيات وأما المشيئة فليس ثم دليل ـ لا في الكتاب ولا في السنة ـ على انقسامها إلى مشيئة كونية ودينية، وإنما الذي ينقسم الإرادة، فإذًا صارت المشيئة بعض الإرادة، فالإرادة من أقسامها المشيئة، ومن أقسامها الإرادة الدينية الشرعية.

فإذًا قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَآ إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَآءَ ٱللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِٱللَّهِ إِن تَرَنِ أَنَا۠ أَقَلَّ مِنكَ مَالًا وَوَلَدًا﴾ [الكهف: ٣٩] هنا ﴿مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ يعني: المشيئة التي هي الكونية القدرية التي ليس لها قسيم بل هي قسم واحد،

---

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في منهاج السنة النبوية (٣/ ١٥٦): «الوجه الثالث: طريقة أئمة الفقهاء، وأهل الحديث، وكثير من أهل النظر، وغيرهم، أن الإرادة في كتاب الله نوعان: إرادة تتعلق بالأمر، وإرادة تتعلق بالخلق، فالإرادة المتعلقة بالأمر أن يريد من العبد فعل ما أمره به، وأما إرادة الخلق فأن يريد ما يفعله هو، فإرادة الأمر هي المتضمنة للمحبة والرضا، وهي الإرادة الدينية، والثانية المتعلقة بالخلق هي المشيئة، وهي الإرادة الكونية القدرية». اهـ.

ومعنى قوله هنا: ﴿مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ يعني: أن ذلك حاصل بمشيئة الله كما سيأتي تفسيره.

إذا تبين ذلك فهذا التفصيل في الإرادة من أن الإرادة تنقسم إلى كونية قدرية وإلى دينية شرعية هذا ليس في الإرادة فحسب، فثمَّ ألفاظ في الكتاب والسنة تنقسم إلى هذا التقسيم، وقد عدها العلماء في اثني عشر قسمًا ـ أعني المحققين منهم ـ كشيخ الإسلام وابن القيم ومن تبعهم على المنهج الصحيح ـ رحمهم الله جميعًا وأسبغ عليهم رضوانه ـ فثَمَّ اثنا عشر لفظًا في الكتاب والسنة تنقسم إلى هذين القسمين من مثل: الإِذْن، والجَعْل، والحُكْم، والأَمْر، ونحو ذلك[1].

فإذًا هنا ألفاظ ينبغي الانتباه إليها هل جاءت في الآية ويراد بها المعنى الكوني الذي لا بد أن يحصل أو المعنى الشرعي الديني الذي يُطلب من العبد تحصيله، فيُنظر مثلًا في لفظ الجعل الذي جاء في الآية الأخيرة في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الأنعام: ١٢٥] هذا الجعل كوني أم شرعي؟ الجواب: كوني؛ لأنه قال: ﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾؛ لأن العبد لم يُطلب منه أن يفعل ذلك.

فإذًا الصنف الكوني من هذه الألفاظ راجع إلى فعل الله عز وجل وليس مطلوب من العبد أن يحصله، وأما الشرعي الديني فهو ما كان من فعل الله عز وجل ويطلب من العبد أن يحصله، فمثلًا في الإرادة قال سبحانه وتعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٢٧]، هذا في الإرادة الشرعية؛ لأنها لو كانت الإرادة كونية كان تاب على الجميع الكافر والمسلم،

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٢/ ٤١٢)، (١٠/ ٢٤ ـ ٢٧)، (١١/ ٢٦٥)، وشفاء العليل (ص٢٨٠).

لكن الله يريد أن يتوب عليكم شرعًا، فكونوا مريدين للتوبة محصلين لها ولأسبابها. والجعل في قوله ﷻ: ﴿جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَٰمًا﴾ [المائدة: ٩٧]، هذه شرعية أم كونية؟ الجواب: هذه شرعية؛ لأن الكعبة قيام للناس، يعني: اجعلوا الكعبة قيامًا للناس مكان أمن واطمئنان، والعباد قد فرطوا في ذلك وصارت الكعبة ـ يعني الحرم ـ في أزمان في التاريخ محل خوف، ومحل قتل، ومحل ظلم، نسأل الله العافية، ولو كان الجعل قدريًا لكانت الكعبة أمنًا واطمئنانًا رغم أنوف العالمين، لكن الله ﷻ قال: ﴿جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَٰمًا﴾ أي اجعلوها كذلك، وهكذا في ألفاظ كثيرة يأتي ـ إن شاء الله ـ تفصيلها في مواضعها بإذن الله.

في قول الله ﷻ: ﴿وَلَوْلَآ إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَآءَ ٱللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِٱللَّهِ﴾، قوله: ﴿قُلْتَ مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ (ما) هذه مبتدأ أو خبر، فإذا كانت مبتدأ يعني هي موصولة بمعنى الذي شاء الله، لكن أين خبره؟ ما شاء الله كان أو ما شاء الله حصل، أو أن تكون خبرًا لمبتدأ محذوف تقديره: الأمر ما شاء الله، أي: الذي كان وحصل هو الذي شاءه الله ﷻ، هذا المشار إليه (ما شاء الله)، أي: الذي شاء الله، فقوله: ﴿وَلَوْلَآ إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ﴾، يعني: هلا حين دخلت جنتك ﴿قُلْتَ مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾، ففيه نفي للمشيئة عن مالك الجنة، وعن الذي عمل فيها، وإحالة ذلك إلى الله ﷻ؛ لأن ما شاء الله كان، وهذا فيه إثبات المشيئة العامة التي تتعلق بصغار الأمور وكبارها.

فهذه الآية فيها الحض على أن يقول العبد إذا أعجبه شيء ـ ولو في نفسه، ولو في ماله ـ أن يقول هذه العبارة: ﴿مَا شَآءَ ٱللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِٱللَّهِ﴾، وهي تعصم من أثر العين؛ لأن العين حق، فإذا برّك الناظر، أو برك السامع ـ إذا لم يكن يبصر ـ برّك إذا تعلق قلبه بشيء وأعجبه، قال:

بارك الله لك، ما شاء الله تبارك الله، أو قال ما في هذه الآية: ﴿مَا شَآءَ ٱللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِٱللَّهِ﴾، فإن ذلك يمنع الأثر السيء للعين.

وقوله هنا: ﴿قُلْتَ مَا شَآءَ ٱللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِٱللَّهِ﴾ هنا في قوله: ﴿لَا قُوَّةَ إِلَّا بِٱللَّهِ﴾ الحصر، وهي في المعنى كقوله ـ كما تعلم ـ في قوله: لا حول ولا قوة إلا بالله، يعني: أنه لا قوة لك في أمر من الأمور، ولا قوة لك في تدبير أمرك، ولا في تدبير مالك، ولا في تحصيل شيء إلا بالله ﷻ، فالعبد كما هو معلوم ضعيف إلا بربه ﷻ.

فإذًا في قوله: ﴿مَا شَآءَ ٱللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِٱللَّهِ﴾ فيها تحقيق التوكل، وتفويض الأمر إلى الله ﷻ، وحسن الظن بالله، وإثبات أن الله ﷻ هو ولي الفضل، وهو ولي الإحسان، وهو ولي الإنعام، وهو الذي ملّك العباد ما شاء ﷻ، وأن العباد ليس منهم شيء، وليس إليهم شيء، وإنما هو فضل الله ﷻ يسوقه إلى عباده.

كذلك في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟﴾ [البقرة: ٢٥٣] هذا فيه أن الاقتتال وقع بالمشيئة، وفيه أيضًا أن مشيئة الله عز وجل وإرادته الكونية معللة، فلو شاء الله عز وجل ما اقتتل أولئك، ولكنه أراد قتالهم لحكمة يعلمها عز وجل، فمشيئة الله مرتبطة بحكمته عز وجل، وهو سبحانه وتعالى يشاء لحكمة ويريد لحكمة، وهذه الحكمة هي الغايات المحمودة عند الله عز وجل للمرادات.

وقوله عز وجل هنا: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ فيه إثبات صفة الإرادة كما سبق، وفيه أيضًا إثبات أن الذي أراده الله عز وجل يفعله، وهذه صفة كمال له عز وجل؛ لأن كل المخلوقات ليس كل شيء تريده تفعله بل قد تريد أشياء ولا تستطيع فعلها لتخلف القدرة، فإن المقدور المعين الذي سيحدث، أو الذي يراد أن يحدث يكون بإرادة جازمة وبقدرة تامة، فإذا حصلت الإرادة الجازمة لتحقيقه، وحصلت القدرة على إيقاعه حصل هذا الشيء وكان، وهذا يتخلف في المخلوق كثيرًا، فالمخلوقات فيها من

جهة الإرادة صفة النقص، وهي أنها تريد أشياء ولكن لا تحصل المرادات، والذي يتفرد بأنه يفعل ما يريد، وهو فعّال لما يريد، وما شاءه كان وما لم يشأه لم يكن، هو الواحد القهار ﷷ وهذا من مقتضيات كونه هو المالك الأحد الفرد الصمد الذي له الملكوت، العظيم ـ جل وعلا، وتقدس وتعاظم سبحانه وتعالى.

هنا في قوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ هنا ذكر المشيئة، وذكر الإرادة، وتقدم لنا أنهما هنا بمعنى: الإرادة الكونية.

المشيئة هنا ـ معروف طبعا بمعنى ما شاءه كونا ـ، والإرادة كذلك بمعنى الإرادة الكونية.

﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ هذه فيها أن الله ﷻ هو الذي يقدر الأشياء ويقدر أسبابها، فهو ﷻ لو لم يشأ قتالهم، ما حصل منهم اقتتال، لو لم يشأ الله ﷻ أن يموت بعضهم بسبب بعض، ما حصل منهم اقتتال.

فإذًا: الله ﷻ هو الذي شاء الاقتتال، والاقتتال سبب في إزهاق الأرواح.

فإذًا: الله ﷻ شاء الأشياء وأسبابها، وهذا يعني: أن مشيئته ﷻ متعلقة بكل ما يحدث في الملكوت من الغايات والأسباب، بل وأسباب الأسباب، فما يشأ من شيء له سبب إلا والله ﷻ قد شاءه كونًا، ولو لم يشأ الله ﷻ ذلك لم يقع كما قال ﷻ: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ فمشيئة الله نافذة.

وهذه مرتبة من مراتب الإيمان بالقدر عند أهل السنة والجماعة، كما سيأتي مفصلًا ـ إن شاء الله ـ في موضعه، فإن من مراتب الإيمان بالقدر: الإيمان بتعلق مشيئة الله ﷻ بكل ما يحصل في الملكوت، فليس ثَمَّ شيء حصل إلا وقد شاءه الله ﷻ كونًا إذ لا مغالب لله ﷻ في ملكه.

قال هنا: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفۡعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ هذه الآية فيها إثبات أن الله ﷻ يفعل الأشياء لإرادة تعلقت بذلك الشيء، وفي ضمن ذلك إثبات الحكمة لله ﷻ من وراء الأشياء، فإن الله ﷻ: ﴿يَفۡعَلُ مَا يُرِيدُ﴾، وفعله لحكمة.

فإذًا اقتتالهم كان مرادًا من الله ﷻ، واقع بمشيئة الله وكان مرادًا من الله ﷻ.

وطبعا لفظ الإرادة غير لفظ المشيئة، لفظ المشيئة قد لا يكون معه علة، شاء فلان هذا الشيء، لكن لفظ الإرادة ـ أراد هذا الشيء ـ يكون ثَمَّ علة لذلك الشيء.

فإذًا: لفظ المشيئة و لفظ الإرادة ليستا متساويتين من جميع جهاتها، نعم يلتقيان في الإرادة الكونية، لكن أيضًا المشيئة لا تساوي الإرادة الكونية من كل جهاتها، فإن الإرادة فيها معنى أنه فعل لشيء، وأما المشيئة فليس فيها هذا المعنى.

فإذًا نقول الإرادة الكونية القدرية مشيئة وزيادة، زيادة تفهم منها أن ثَمَّ حكمة، ثَمَّ علة لذلك.

قال: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفۡعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ و ﴿مَا﴾ بمعنى الذي، يعني: يفعل الذي يريده، وهذا فيه عموم، لأن الأسماء الموصولة عند كثير من أهل العلم تفيد عموم ما كان في حيز صلتها.

وقوله ﷻ بعد ذلك في آية المائدة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ﴾، هذه الآية فيها الحكم الشرعي؛ لأنه ذكر قبلها حكمًا شرعيًا: ﴿أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ﴾ وهذا حكم شرعي. فإذًا في هذه الآيات في لفظ الإرادة، ولفظ الجعل، ولفظ الحكم كلها منقسمة إلى إرادة كونية وشرعية، وإلى حكم كوني وشرعي، وإلى جعل كوني وشرعي. والحكم الكوني، يعني: في كونه أو في دينه، فهل ثَمَّ دليل عليه؟ الجواب: قد يكون في الدين

مثل الحكم بين المتخاصمين، ﴿أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [يوسف: ٤٠]، هذا دليل على أنه شرعي، أو يكون الحكم كونيًا قدريًا؛ كما في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [الزمر: ٣]؛ لأن هذا ليس مطلوبًا من العبد، بل هو حاصل من الله ﷻ، والآيات كثيرة فيها بيان أن الحكم كوني قدري، ويكون كذلك شرعيًا دينيًا.

قوله: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾، هذه الآية فيها أن بهيمة الأنعام الأصل فيها أنها حلال أحلها الله ﷻ، ولفظ: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ لا يقتضي أنه كان قبلها تحريم، فبهيمة الأنعام حلال ولم يُحرمها الله ﷻ، بل جعلها الله ﷻ حلالًا، وليس معناه أنه سبق ذلك تحريم لها.

قوله: ﴿إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ يعني: ما يتلى عليكم مما سيأتي من الْمُنْخَنِقَةِ، وَالْمَوْقُوذَةِ، وَالْمُتَرَدِّيَةِ، وَالنَّطِيحَةِ... إلى آخره، هذه كلها من أنواع ما لم يحل، ثم قال: ﴿غَيْرَ مُحِلِّي ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾، والمقصود بقوله: ﴿وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ يعني: قد دخلتم في الإحرام إما بحج أو بعمرة، فالمرء إذا وصل الميقات وأحرم بحج أو بعمرة فإنه يحرم عليه الصيد؛ كما قال ﷻ هنا: ﴿غَيْرَ مُحِلِّي ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ فيحرم عليه أن يصيد، أو أن يعين على صيده، أو حتى يشير إلى الصيد بلسانه أو بيده أو نحو ذلك، فالاصطياد لا يُباح للمحرم.

قال ﷻ بعد هذه الأحكام: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ يعني في شرعه، و«**ما يريد**» هنا يعني: ما يريده شرعًا، ويدخل في ذلك أيضًا ما يريده كونًا، فإذًا قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ في هذه الآية المراد به الحكم الشرعي والإرادة الدينية الشرعية، ويدخل في العموم ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ الإرادة والحكم الكوني القدري.

هنا في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ﴾ المتقرر عند علماء الأصول، وكذلك عند

علماء العربية وعند علماء التفسير أيضًا، أن كلمة (إنّ) بعد الأمر والنهي والخبر تفيد تعليل ما سبق، والتعليل قد يكون لكل الجملة، وقد يكون لأصلها، وقد يكون لبعضها، فهنا قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ هذا تعليل للإحلال ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ تحليلٌ وتعليلٌ لعدم إحلال بعض بهيمة الأنعام في قوله: ﴿إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾؛ وذلك أن المشركين قالوا: هذه التي ماتت حتف أنفها إنما أماتها وقتلها الله، وتلك التي ذُكيت فإنما أماتها المخلوق، وما أماته الله ﷻ أولى بالحل مما أماته المخلوق[(١)]. وهذا ـ لا شك ـ أنه مغالطة، فالله ﷻ قال هنا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾.

وقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، ونحو ذلك من الآيات التي فيها أن سبب الطبع هو الكفر سبب عدم الهداية ـ هدايتهم ـ هو كفرهم.

فإذًا: نقول في الآية هذه حالان:

* الحال الأولى حال المؤمنين.

* الحال الثانية حال الكافرين.

المؤمن يشرح الله صدره للإسلام مِنّة وتفضلًا من الله ﷻ، وذلك قد يكون بسبب من العبد.

وأما القسم الثاني: وهم الضالون وهم الكفار ممن لم تُشرح صدورهم قال ﷻ فيهم: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾، وهذا يكون بمجازاة العبد بذلك.

فإذًا: الطبع بسببهم، وعدم هدايتهم بسببهم، وأما الهداية فهي قد يكون العبد له تحصيل، ولكن التوفيق بيد الله؛ لأن العبد له أنواع مما يصده عن إتباع الحق: الشيطان يصده، الأهواء تصده، الشهوات تصده،

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٨/ ١٧).

الشبهات تصده، فهو لو وُكِل إلى نفسه قد لايخلص من تلك الأعداء الكثيرة، لكن الله ﷻ يمن على العبد ويوفقه ويلهمه؛ حتى يكون منشرح الصدر بالهداية.

فإذًا هنا قال: ﴿يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾؛ فلهذا يجد العبد المؤمن في نفسه الإقرار لله ﷻ بأنه ذو الفضل عليه أن مَنَّ عليه بالإسلام، ذو الفضل عليه أن هداه، ذو الفضل عليه أن وفقه، أن أعانه، كما قال تعالى ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا۟ قُل لَّا تَمُنُّوا۟ عَلَىَّ إِسْلَٰمَكُم بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾، قوله هنا: ﴿يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ﴾ يشمل نوعي الهداية: هداية الإرشاد والدلالة، وهداية التوفيق والإلهام.

وقوله: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ هذه الإرادة كونية، ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ﴾ إرادة كونية أن يهديه، أما الإرادة الشرعية، فالله ﷿ مريد أن يهتدي الناس، وأن يحصل منهم الإسلام؛ لأنه أمرهم بذلك، ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ﴾ ـ كونًا ـ ﴿يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾، ﴿وَمَن يُرِدْ﴾ ـ كونًا ـ ﴿أَن يُضِلَّهُۥ﴾.

إذا تبين ذلك فالإرادة ـ عند أهل السنة والجماعة أو المشيئة صفة قائمة بالله ﷿ من صفاته الذاتية، يعني أنه ﷿ لم يزل مريدًا، ولم يزل شائيًا، فإنه ﷻ لم تنفك عنه صفة المشيئة والإرادة، وهي مع ذلك متعلقة ـ من جهة الأفراد ـ بكل فرد حصل في ملكوت الله، فهي من حيث النوع قديمةٍ ومن حيث الأفراد متجددة، فكل شيء يحدث في ملكوت الله ﷿ هو بإرادته الكونية وبمشيئته، وهذه الصفة قائمة بالله ﷿ ومتعلقة بالذي حدث حال حدوثه، فالله ﷿ لم يزل مريدًا، وهذا من أوائل اعتقاد أهل السنة والجماعة في ذلك، أما غير أهل السنة والجماعة؛ كالأشاعرة والماتريدية فإنهم يقولون: إن الإرادة والمشيئة قديمة. فما معنى كونها قديمة؟ عندهم أن الإرادة هي التوجه بتخصيص بعض المخلوقات بما

خُصصت به زمانًا أو مكانًا أو صفات، هذا التخصيص أو هذا التوجه للتخصيص قديم من جهة الإرادة، أي: إرادته قديمة، والإرادة عندهم لها جهتان:

الأولى: جهة يسمونها صلوحية، يعني: راجعة إلى ما يصلح وما لا يصلح، فيقولون: من جهة الصلوحية، تابعة للعلم.

الثانية: جهة يسمونها التنجيزية، يقولون: من جهة التنجيز، تابعة للقدرة.

وهم بذلك يريدون مخالفة أهل الاعتزال؛ لأن المعتزلة ـ سيأتي إن شاء الله كلامهم في ذلك ـ يخالفون في هذا، فيثبتون صفة الإرادة ويجعلونها راجعة إلى العلم من جهة القدم، وأما الذي حدث إذا حدث فإنهم يجعلون الإرادة حادثة في ذلك الوقت، وليس عندهم الإرادة التي هي صفة قديمة ـ كما عند الأشاعرة ـ وإذا أثبتوها فإنهم يرجعونها إلى العلم، فالأشاعرة عندهم هذا التفصيل، وكلا الأمرين عندهم قديم ليس بمتجدد الآحاد، مثل: صفة الكلام، فهي عندهم صفة قديمة، وليس عندهم كلام يحدث، ويقولون: إن الله ﷻ تكلم بالقرآن في الأزل، أي: أن الله ﷻ تكلم بما شاء ثم انتهى من الكلام، وكذلك في الإرادة يقولون: إن الله ﷻ أراد ما شاء في الأزل ولا تتعلق الإرادة بالأشياء تجديدًا.

هل معنى ذلك أنه لا يريد هذه الأشياء؟ يقولون: يريدها ولكن الإرادة هنا جهتها تنجيزية، يعني: تنجيز وإنفاذ للإرادة القديمة.

أهل السنة والجماعة يخالفون في هذا، ويقولون: إن إرادة الله ﷻ متجددة، فما من شيء يحدث في ملكوت الله إلا وقد شاءه الله ﷻ حال كونه؛ كما أنه ﷻ شاءه في الأزل، فمشيئته في الأزل بمعنى إرادة إحداثه في الوقت الذي جعل الله ﷻ ذلك الشيء يحدث فيه،

فإرادته للأشياء ﷻ القديمة ليست إرادة ومشيئة تنفيذية في وقتها.

فلهذا نقول: الإرادة من حيث هي صفة قديمة، لكن من حيث تعلقها بالمعين هذا؛ متجددة، فلا نقول: إن الله ﷻ شاء أن يخلق فلانًا - مثلًا - منذ القدم في الأزل في ذلك الحين، ولكن لم يُخلق إلا بعد كذا وكذا من الزمن، نقول: هو ﷻ شاء أن يخلقه إذا جاء وقت خلقه، فإذا شاء الله أن يخلقه خلقه، وأما الصفة القديمة صفة الإرادة فهي متعلقة به ﷻ، يعني: هو سبحانه وتعالى مريد لم يزل مريدًا، وتعلق الإرادة به ﷻ بتجدد تعلق الحوادث، ولهذا نقول: إن إرادة الله ﷻ ومشيئته المعينة للشيء المعين هذه هي التي تعنى بتجديد الأفراد، أما من حيث هي صفة، فإن الله ﷻ لم يزل متصفًا بتلك الصفة، وسبب هذا الخلاف بينهم أن أهل السنة والجماعة يقولون: بأن الله ﷻ لم يزل حيًا فعالًا لما يريد، فلا ينفون عن الله ﷻ الإحداث والخلق فيما شاء ﷻ من الزمان، بخلاف المبتدعة من الأشاعرة والماتريدية والمتكلمة، فإنهم يقولون: إن الله ﷻ متصف بالصفات لكنه لم تظهر آثار تلك الصفات إلا في وقت معين، نعم متصف بالخلق لكنه لم يخلق زمانًا طويلًا ثم بعد ذلك خلق، متصف بالعلم ولا معلوم، متصف بالقدرة ولم تظهر آثار القدرة إلا بعد أن وجد مقدور... وهكذا.

فإذًا عند أهل السنة والجماعة إرادة الله ﷻ أزلية، فهو سبحانه وتعالى لم يزل مريدًا، والله ﷻ هو الأول وصفاته كذلك لم يزل متصفًا بتلك الصفات، ومقتضى ذلك أن يكون لتلك الصفات آثار في ملكوته.

وهذا بحث قد فصلنا الكلام فيه؛ لأن هناك في هذا الزمن من يثير هذه القضية على شيخ الإسلام رحمه الله ويجعل من مستنداته بحث الإرادة، وهل هي قديمة أم جديدة؟

والأقوال في صفة الإرادة أربعة من حيث مذاهب الناس فيها:

الأول: قول نفاة الإرادة وهم الفلاسفة: فإنهم يقولون: إن حدوث المحدثات هذا لم يكن عن إرادة؛ لأنه كالمعلول للعلة، يعني: أنه لا بد أن يحدث، وما دام أن الله ﷻ موجود فلا بد أن يكون مباشرة محدثات؛ لأن الله ﷻ مُحْدِث فلا بد أن يكون ثم مُحْدَثات؛ ولهذا قالوا بأن العالم قديم والله قديم. لماذا؟

الجواب: لأن عندهم تلازمًا فوريًا، فإن عندهم المحدثات بالنسبة للمحدث كالمعلول بالنسبة للعلة، يعني: مثل النور مع الشمس، إن وُجِدَت الشمس وُجِدَ النور، فالنور نتيجة حتمية للشمس، ومثل وقوف الرجل في الشمس، فإذا وقف في الشمس فلا بد من ظهور ظل له، فهذا الظل بالنسبة للشخص هو المعلول بالنسبة للعلة، يعني: حتميًا، ولا يكون متعلقًا بإرادته أن يظهر له مرة ظل أو لا يظهر ظل. وهذا هو قول نفاة الإرادة أصلًا في حدوث العالم.

الثاني: قول المعتزلة، فهم يقولون بإثبات الإرادة لكنها إرادة حادثة لا في محل، يعني: لم تقم بالله ﷻ، فالإرادة عندهم متجددة، ولا يجوز أن تقوم المتجددات بالله ﷻ، بل الذي يقوم بالله ﷻ الثابتات، وهي الصفات الثلاث التي يثبتونها: القدرة والحياة وغيرهما؛ لأنهم فروا من قيام الحوادث به.

الثالث: قول الأشاعرة، وقد سبق مفصلًا، وأن الإرادة إرادة قديمة، وتعلق المرادات بها قديم، وإحداثها يكون بالتنجيز لتعلقها بالقدرة.

الرابع: قول أهل السنة والجماعة، وقد سبق بيانه مفصلًا.

وهذه الأقوال من حيث الإرادة عامة، وأما انقسام الإرادة إلى شرعية دينية وكونية قدرية، فهذه يثبتها أهل السنة والجماعة، وكذلك

أثبتها الأشاعرة والماتريدية؛ كما في كتاب «**المسايرة**»[١]، وكذا كتاب «**المسامرة في شرح المسايرة**»[٢] في حواشيهم أثبتوا أن الإرادة تنقسم.

ويشيع عند بعض الناس أن الأشاعرة والماتريدية ينفون انقسام الإرادة إلى كونية قدرية وشرعية دينية، وهذا ليس بصحيح، فهم يثبتون ذلك ويدللون عليه، أما الذي ينفي هذا التقسيم فهم القدرية الجبرية مثل الجهمية وغلاة الصوفية، أو القدرية النفاة الذين ينفون القدر، مثل: المعتزلة، أما الأشاعرة فهم جبرية متوسطة، لكنهم لم يقولوا هنا بعدم الانقسام.

هذا من أنواع الخلاف في هذه المسألة.

وهناك أمر آخر حصل فيه الخلاف أيضًا، وهو: هل الإرادة والمشيئة ملتزمة بصفة المحبة والرضا؟ فعند من نفى الإرادة الشرعية قال: كل ما شاءه الله ﷻ فهو مراد له محبوب؛ لأنه لا يحدث في ملكه شيء لا يحبه، وبالتالي قالوا: إن كفر الكافر وعصيان العاصي هذه وقعت والله ﷻ لا يحبها، فإذًا الله ﷻ لم يردها ولم يشأها. فدخلوا في أن أفعال العبد منقسمة إلى أفعال أرادها الله وشاءها، وأفعال لم

---

(١) كتاب «المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة» للشيخ كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسي ثم الإسكندري، المعروف بابن الهمام، ولد سنة تسعين وسبعمائة، وتوفى سنة إحدى وستين وثمانمائة، انظر: الضوء اللامع (٨/ ١٢٧)، والبدر الطالع (٢/ ٢٠١)، وشذرات الذهب (٧/ ٢٩٨، ٢٩٩)، وكشف الظنون (٢/ ١٦٦٦).

(٢) كتاب «**المسامرة في شرح المسايرة**» للشيخ كمال الدين أبي المعالي محمد بن الأمير ناصر الدين محمد بن أبي بكر بن علي بن أبي شريف المقدسي، ولد سنة اثنين وعشرين وثمانمائة، وتوفى سنة خمس وتسعمائة، انظر: الأنس الجليل (٢/ ٣٧٧ ـ ٣٨٢)، وشذرات الذهب (٨/ ٢٩، ٣٠)، وكشف الظنون (٢/ ١٦٦٦).

يردها الله ﷻ ولم يشأها، ما الذي شاءه وأراده؟ هو طاعة المطيع وإيمان المؤمن، وما الذي لم يرده ولم يشأه ﷻ؟ هو عصيان العاصي وكفر الكافر، وهذا على قول الذين ينفون التقسيم أو لا يقولون به.

وأما عند الذين يرون انقسام الإرادة إلى: إرادة دينية شرعية وإرادة كونية قدرية، فإن هذا التلازم عندهم ليس واردًا؛ لأن الإرادة عندهم إذا كانت كونية فإنها قد تقع بما يحبه الله ﷻ ويرضاه وقد تقع بما لا يحبه الله ﷻ ولا يرضاه، فإن الكفر كونًا حصل في ملك الله ﷻ بمشيئة الله وهو ﷻ لا يرضاه، والإيمان حصل في ملك الله وملكوته، وهو ﷻ يرضاه، والإيمان أمر به، والكفر نهى عنه.

ولهذا يقول علماؤنا إنه في حق المؤمن المطيع تجتمع الإرادة الكونية القدرية والإرادة الشرعية الدينية، وأما الكافر أو العاصي فيكون في حقه الإرادة الكونية القدرية، يكون غير ممتثل للإرادة الشرعية، فمثلًا في قوله ﷻ هنا: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، يعني: كونًا، وقوله في الآية التي بعدها: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١] يشمل الحكم الشرعي؛ كما جاء في الآية ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ [المائدة: ١] هذا حكم شرعي، فهو ﷻ ﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ في كونه، ويحكم ما يريد في شرعه ودينه، كذلك قول الله ﷻ: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ [الأنعام: ١٢٥] هذه في الإرادة الكونية، وقوله ﷻ: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥] هذه أيضًا في الإرادة الكونية.

إذا تبين ذلك فإن إرادة الله ﷻ لها جهتان:

الأولى: جهة في فعله ﷻ؛ كما قال ﷻ: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، فالله ﷻ ما أراده فعله، لا معقب لحكمه، ولا راد لقضائه ولا لمشيئته ﷻ.

والثانية: جهة في فعل العبد، فهو من حيث الإرادة مراد للعبد وهو مراد لله ﷻ، فإن العبد يريد فعلًا يفعله من الطاعة أو من المعصية وهو مختار، فإذا توجهت إرادة العبد لهذا الفعل وفعله فإن الله ﷻ ما مكنه من فعله إلا بعد أن شاء ذلك؛ وذلك لأنه لا يحدث في ملكوت الله إلا ما يريده ﷻ وما يشاؤه، وأذن الله ﷻ كونًا بحصول الأشياء التي يريدها العبد مما لا يرضى الله ﷻ ابتلاءً للعباد وحكمة؛ لأن حقيقة الابتلاء لا تحصل إلا بذلك.

فإذًا من جهة إرادة العبد فإن العبد يريد، له مشيئة وله إرادة، وإذا أراد الشيء فإنه لا يكون إلا إذا أراده الله ﷻ كونًا، وهذا يلاحظه المرء في نفسه، فإنك تجد ـ مثلًا ـ أن الصالح من عباد الله يتوجه إلى شيء من الفعل ويريده ثم يُصرف عنه بشيء لا يدري ما سببه، يُصرف عنه بأنواع من الصوارف، وهذا لأن الله ﷻ لم يُرد أن يُحدِث ذلك لعبده المعين، والعبد تارة يكون عنده القدرة التامة على تحصيل هذا الشيء وعلى فعله، وأراده وكانت الإرادة جازمة، لكنه صرف عنه ذلك الشيء ولم يُترك ونفسه، بل منحه الله عونًا خاصًا صرفه عن ذلك السوء الذي أراد أن يفعله، كذلك ما يريد العبد أن يفعله من الطاعات وعنده القدرة عليه فإنه يلحظ من نفسه أنه لا يستطيع أن يحدث الفعل المعين بمجرد إرادته وقدرته، وإنما يلحظ في نفسه إعانة خاصة أتته منعت مضادات الإرادة ومضادات القدرة.

مثلًا: العبد أراد أن يأتي للصلاة في المسجد، وعنده هذه الإرادة وعنده القدرة على المشي في ذلك، قد تصده شواغل كثيرة؛ كأن يتسلط عليه الشيطان، أو تسلط عليه فتنة في نفسه أو في بصره، أو يثبط عن ذلك، فالمطيع الذي وُفِّق صُرفت عنه أنواع المعيقات، وهذه من إرادة الله؛ لأن الله ﷻ أراد منه أن يصلي، ولو لم تُصرف عنه هذه ربما

قعد عن ذلك، فلو كانت عنده هذه الإرادة ثم أتته الشواغل فإن الله ﷻ كونًا لم يرد منه أن يصلي في المسجد؛ ولذلك لم يقع منه الصلاة في المسجد.

فالحالة الأولى: الإعانة الخاصة على تحقيق إرادته المقترنة بالقدرة، وهذا يسمى التوفيق.

والحالة الثانية: وهي سلبه الإعانة الخاصة التي تصرف عنه المضادات لما يريده من الخير، وهذا يسمى الخذلان.

وهذا وجه تعلق التوفيق والخذلان بإرادة الله ﷻ وقدرته وإرادة العبد وقدرته.

إذًا يتضح لنا مما سبق أن هذا البحث واضح ـ بحمد الله ـ ألا وهو صفة المشيئة والإرادة لله ﷻ على مذهب أهل السنة والجماعة أتباع السلف الصالح، وقولهم فيها واضح سهل ميسور لا يكاد أحد لا يفهمه ممن عنده نوع عقل، مثلما قال شيخ الإسلام في تائيته[(١)]:

وَفِي الْكَوْنِ تَخْصِيصٌ كَثِيرٌ يَدُلُّ ... مَنْ لَهُ نَوْعُ عَقْلٍ أَنَّهُ بِإِرَادَةِ

فمن لديه بعض العقل يفهم أن المشيئة متعلقة بكل شيء، والإرادة منها شرعي ديني ومنها قدري كوني، وهذا مذهب أهل السنة والجماعة.

أما أقوال المخالفين ففيها تعقيد لا يكاد يفهمه كل أحد، فلا بد فيها من فهم خاص وتعليم خاص، فهي لا تناسب الفطر، ولا تناسب العوام، وإنما تحتاج إلى تعليم تلو تعليم حتى تفهم، وهذا من الدلائل على عدم مناسبتها لهذه الشريعة؛ لأن هذه الشريعة أمية؛ كما قال النبي ﷺ: «**إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ**...»[(٢)]، قال الشاطبي في الموافقات: «**الشريعة**

---

(١) راجع (ص٢٤٠).

(٢) أخرجه البخاري (١٩١٣)، ومسلم (١٠٨٠) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

أمية»[١]، يعني: أنها تناسب الأمة جميعًا بجميع صفات أهلها من ذكاء وبلادة، ومن غني وفقير، ومن عالٍ ونازل... إلى آخر هذه الأصناف.

وبعد أن عرفنا أدلة إثبات المشيئة والإرادة لله ﷻ، والفرق بين الإرادة الكونية والقدرية، فإن هذا التفريق مهم في باب القدر؛ لأن كثيرًا من فِرَق الضلال ضلت بسبب عدم التفريق بين الإرادة الكونية القدرية والإرادة الشرعية الدينية، وقد ساق ابن القيم رحمه الله هذا التفريق في النونية فقال[٢]:

هَذَا البَيَانُ يُزِيلُ لَبسًا طَالَمَا   هَلَكَت عَلَيْهِ النَّاسُ كُلَّ زَمَانِ

يعني: أن هذا التفريق إذا لم يُحصله الناظر في أمر القدر؛ فإنه يضل في هذا الباب.



(١) انظر: الموافقات (١/ ٥٢)، (٢/ ٧٩).

(٢) انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/ ٢١٨، ٢١٩).

وَقَوْلُهُ: ﴿وَأَحْسِنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ١٩٥]، ﴿وَأَقْسِطُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩]، ﴿فَمَا ٱسْتَقَٰمُواْ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُواْ لَهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٧]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وَقَوْلُهُ: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]، وَقَوْلُهُ: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]، وَقَوْلُهُ: ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ﴾ [البروج: ١٤].

الشَّرح

هذه صلة لما سبق بيانه من إثبات صفات الله ﷻ، وسياق النصوص التي تدل على ذلك من كتاب الله ﷻ، ولما ذكر شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من الأدلة التي فيها إثبات صفة الإرادة لله ﷻ.

والإرادة من الناس من أثبتها وجعلها ملازمة للمحبة، فقال بعض الطوائف: إن كل ما أراده الله ﷻ قد أحبه. فجعلوا هناك تلازمًا بين المحبة والإرادة، فجعلوا كل مراد محبوبًا مرضيًا لله ﷻ.

لهذا ساق شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ الأدلة التي فيها إثبات صفة المحبة لله ﷻ، وصفة المحبة لله ﷻ من جملة الصفات التي يتصف الله ﷻ بها، ومحبته ﷻ لمن شاء من عباده هذه موافقة لأمره ونهيه، فإنه ﷻ يحب التوابين، ويحب المتطهرين، ويحب المقسطين، ويحب المتقين، ويحب المحسنين، ويحب المؤمنين، وهؤلاء هم الذين امتثلوا أمره واجتنبوا نهيه، فالمشركون ليس لهم من محبة الله ﷻ نصيب،

والمؤمن الذي يخلط عملًا صالحًا وآخر سيئًا، هذا فيه خصلتان:

الأولى: خصلة تقتضي محبة الله ﷻ له، وتلك الخصلة هي الإيمان الذي معه.

الثانية: خصلة تقتضي عدم محبة الله ﷻ له، وتقتضي بغضه له، وهذا لأجل ما معه من شعب الكفر وشعب المعصية.

لهذا يجتمع في المعين ـ يعني المؤمن ـ محبة من جهة، وبغض من جهة أخرى.

لهذا يقول أهل السنة والجماعة: إن محبة الله ﷻ تتفاضل، فيحب بعض الناس أعظم من محبته للبعض الآخر، فمحبة الله ﷻ لإبراهيم عليه السلام، بل وللنبي محمد ﷺ أعظم من محبته لسائر خلقه؛ ولذلك جعل الله ﷻ إبراهيم عليه السلام خليلًا، وكذلك جعل محمدًا ﷺ خليلًا، والخلة أعلى المحبة.

المقصود من هذا أن المحبة صفة قائمة بالله ﷻ، وهو سبحانه وتعالى يحب من امتثل أمره الشرعي وإرادته الشرعية، أما من كان منساقًا مع إرادته الكونية ولم يمتثل للمراد الشرعي، فإن هذا ليس محبوبًا لله ﷻ، فكل شيء في ملكوت الله منساق لمراد الله ﷻ الكوني، وما يقع في ملكوت الله من الكفر والظلم والمعصية ونحو ذلك، هذا مُبغَض لله ﷻ وممقوت من الله ﷻ، فالمحبة صفة قائمة به.

وفي النصوص جاءت صفة المحبة مع صفات أخر فيها معنى المحبة، فالمحبة نوع فيه عدد من الصفات، مثلًا: الخلة نوع من المحبة وهي أعلى أنواع المحبة، والمودة نوع من المحبة، وهذان الوصفان جاءا في الكتاب والسنة، فإن الله ﷻ اتخذ إبراهيم خليلًا، والله ﷻ يحب كما جاء في النصوص، وكذلك له صفة المودة ﷻ، فهو يود المؤمنين، ويود المحسنين ونحو ذلك.

إذا تبين ذلك فمعتقد أهل السنة والجماعة أن إثبات صفة المحبة لا يعني إثبات جميع مراتبها، فإن المحبة مراتبها كثيرة، فمن مراتبها وأنواعها ما جاء إثباته في النصوص، ومن مراتبها وأنواعها ما لم يأت إثباته في النصوص.

فالخلة جاء إثباتها، وكذلك المحبة والمودة أثبتت، لكن العشق ـ مثلًا ـ والتتيم، والهوى، والصبابة، والعلاقة، ونحو ذلك من مراتب المحبة، هذه لم تثبت لله ﷻ[١]، ولا يوصف الله ﷻ بها. فإذًا مدار هذا الباب ـ باب صفة المحبة لله ﷻ على النص[٢]، ولا يقاس شيء من مراتب المحبة على ما ذكر، وهذا كما أنه من جهة الله ﷻ فهو أيضا من جهة العبد، فالله ﷻ وصف عباده بأنهم يحبونه، وأن من عباد الله من جعل الله ﷻ خليلًا له؛ كما قال النبي ﷺ: «**لَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلًا لَاتَّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍ خَلِيلًا، وَلَكِنَّهُ أَخِي وَصَاحِبِي، وَقَدِ اتَّخَذَ اللهُ** ﷻ **صَاحِبَكُمْ خَلِيلًا**»[٣] يعني نفسه ﷺ.

فإذًا الجهتان جهة محبة الله للعبد، وجهة محبة العبد لله يوقف فيها على الوارد، هذه هي طريقة أهل السنة، وأما من خالف: فمنهم من

---

(١) انظر مراتب المحبة العشر في شرح الطحاوية (١٧٥، ١٧٦)، وروضة المحبين (ص١٦)، ومدارج السالكين (٣/ ٢٧ ـ ٣٣).

(٢) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في النبوات (ص١٠١): «فالألفاظ المجملة التي قد يُفهم منها معنى فاسد إذا لم ترد في كلام الشارع لم نكن محتاجين إلى إطلاقها؛ كلفظ العشق، وإن أُريد به المحبة التامة...». اهـ.
وانظر: مجموع الفتاوى (١٠/ ١٣٠ ـ ١٣٢).

(٣) أخرجه البخاري (٤٦٧، ٣٦٥٦) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وليس فيه: «**وَقَدِ اتَّخَذَ اللهُ** ﷻ **صَاحِبَكُمْ خَلِيلًا**»، وأخرجه بهذا اللفظ مسلم (٢٣٨٣) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه وجاء من حديث أبي سعيد، وأبي هريرة، وابن الزبير، رضي الله عنهم أجمعين.

يقول بالقياس، فيثبت في حق العبد كل أنواع المحبة ويتوجه بها العبد الى الله، فيقال: فلان عشيق الإله، وقد عشق الله ﷻ، أو تتيم بربه، أو فلان هَوِي ربه يعني: أحبه. المقصود أن هذه المراتب لم تُذكر في النصوص، فالمتصوفة وبعض المبتدعة من غيرهم يثبتونها ويجيزونها في حق العبد، قياسًا على ما ورد، وهي صفة من صفات الله ﷻ، والله ﷻ جعل في قلوب عباده محبة له، لكن لا يوصف الله ﷻ إلا بما ورد، فلا يُقال: إن الله ﷻ عشق محمدًا. على أساس أن النبي ﷺ اتخذه الله خليلًا، لكنهم يقولون: الخلة أعظم، وفي إثبات الأعظم إثبات الأدنى.

وهذا باطل؛ لأن ـ كما قرره الأئمة ـ العشق مثلًا فيه اعتداء من العاشق للمعشوق، وهذا لا شك أنه ينزه عنه الله ﷻ، وكذلك ينزه عنه أولياءه؛ لأن من مراتب المحبة ما فيه اعتداء، ومنه ما فيه إهمال مثل العلاقة.

كما قال الأعشى[(١)]:

عُلِّقتُها عَرَضًا وَعُلِّقَت رَجُلًا ... غَيري وَعُلِّقَ أُخرى غَيرَها الرَجُلُ
وَعَلَّقَتهُ فَتاةٌ ما يُحاوِلُها ... مِن أَهلِها مَيِّتٌ يَهذي بِها وَهِلُ

فإثبات صفة المحبة لله ﷻ كباقي الصفات مداره النصوص، والناس في هذه الصفة على أصناف: فأول بدعة جاءت في الصفات هي إنكار صفة المحبة، وذلك أن الجعد بن درهم[(٢)] أنكر أن الله ﷻ يتخذ من الخلق محبوبين وأخلاء، وكان يقول: إن الله لم يتخذ إبراهيم خليلًا ولم يكلم موسى تكليمًا. كما رواه البخاري في «خلق أفعال العباد»[(٣)]،

---

(١) انظر: الأغاني (٩/ ١٧٧)، والبيان والتبيين (ص١٥٩، ٣٠٨)، وجمهرة خطب العرب (٢/ ٣٩٨). وقد سبقت ترجمة الأعشى (ص٥٠).

(٢) راجع ترجمته (ص١١٦).

(٣) أخرجه البخاري في «خلق أفعال العباد» (ص٢٩)، والدارمي في «الرد على =

فضحى به خالد القسري الأمير[١]، وكان ذلك في يوم الأضحى[٢]، وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في نونيته[٣]:

وَلأجلِ ذَا ضَحَّى بِجَعْدٍ خَالدُ ال   قَسرِيُّ يَومَ ذَبائِحِ القُربَانِ
إذْ قَالَ إبرَاهِيمُ لَيْسَ خِليلَهُ   كَلَا وَلَا مُوسى الْكَلِيمَ الدَّانِي
شكَرَ الضَّحِيَّةَ كُلُّ صاحِبِ سُنَّةٍ   للَّهِ دَرُّكَ مِنْ أخِي قُربَانِ

ثم أخذ هذه المقالة عنه في نفي الصفات ـ وخاصة صفة المحبة، وأن الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ لا يُحِب ولا يُحَب ـ الجهم بن صفوان الترمذي[٤]، وأيضًا كان مصيره مصير شيخه في ذلك، وضحى به أمير خراسان سَلْمُ بن أحوز[٥] جزاه الله عَزَّ وَجَلَّ عن ذلك خير الجزاء، وقتله مرتدًا؛ لأنه نفى صفات الله عَزَّ وَجَلَّ.

ثم ورث هذه الأقوال طوائف: منهم من ورث كل مقالة جهم، ومنهم من ورث بعضها، وكان ممن حَظِي ببعضها المعتزلة، وكان ممن

= الجهمية» (ص٢١)، والذهبي في «العلو» (ص١٣١)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٠/ ٢٠٥).

(١) هو خالد بن عبد الله بن يزيد بن أسد البجلي القشيري، أمير مكة للوليد وسليمان، وأمير العراقيين لهشام بن عبد الملك، وهو من أهل دمشق، قال الذهبي عنه: «كان جوادًا ممدحًا معظمًا عالي الرتبة من نبلاء الرجال، لكنه فيه نصب معروف»، توفي سنة ست وعشرين ومائة وله ستون عامًا.
انظر: تاريخ دمشق (١٦/ ١٣٥)، ووفيات الأعيان (٢/ ٢٢٦)، والوافي بالوفيات (١٣/ ١٥٥)، والعبر (١٦٢)، وسير أعلام النبلاء (٥/ ٤٢٦).

(٢) انظر: تاريخ دمشق (٥٢/ ٢٥٥)، والوافي بالوفيات (١١/ ٦٧)، وسير أعلام النبلاء (٥/ ٤٣٢)، والبداية والنهاية (٩/ ٣٥٠)، وشذرات الذهب (١/ ١٦٩).

(٣) انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (١/ ٥٠).

(٤) سبق التعريف به، راجع (ص٢٥).

(٥) انظر: الأنساب (٢/ ١٣٣)، والبدء والتاريخ (٥/ ١٤٦)، والبداية والنهاية (١٠/ ٢٧).

أخذ أصولهم أيضًا الأشاعرة، وهكذا ما بين مُقِلٍ ومُستكثر، وقد أجمع المسلمون على أن الرجلين قُتلا لخروجهما من الدين.

وهل خروجهما من الدين مكفر أو غير مكفر؟

الجواب: عند أهل السنة أن الجعد بن درهم، والجهم بن صفوان، كافران؛ لأنهما أنكرا صفات الله ﷻ الثابتة في النصوص.

هذا مذهب من ينكر محبة الله ﷻ لبعض عباده، كذلك ينكرون محبة العبد لربه، فيقولون: إن الله لا يُحِب ولا يُحَب، وأخذ هذا أيضًا أهل الاعتزال، فالمعتزلة يقولون: إن الله ﷻ لا يُحِب ولا يُحَب.

إذا كان كذلك فكيف يفسرون محبة الله لبعض عباده، ومحبة العباد لله ﷻ التي جاءت في النصوص؟ مثل: قوله سبحانه وتعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]، كيف يفسر أولئك مثل هذه الآية؟ يفسرون المحبة بالطاعة، وأنها إكرام الله ﷻ لهم وإحسانه إليهم وإنعامه عليهم، هذا يفسرون به محبة الله لعبده، لكن محبة العبد لله يفسرونها بأنها محبة أمره ومحبة طاعته، فإذًا ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ عند المعتزلة وأهل التجهّم قوله سبحانه وتعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ﴾ يعني: يحسن إليهم ويثيبهم وينعم عليهم، ﴿وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ أي: يحبون طاعته ودينه والجهاد في سبيله، فيجعلون المحبة ليست لله، ولكن لأوامر الله، ويفسرون محبة الله بأثر المحبة وهي الإنعام.

ومن الأقوال في هذا: إثبات محبة العبد لربه، وإنكار محبة الرب لعبده، يعني: تأويل محبة الله لبعض عباده، وإثبات محبة العباد لله، وهذا قول كثير من المنتسبين للأشعرية، فإنهم يثبتون محبة العبد ولكن لا يثبتون محبة الله ﷻ؛ ذلك لأن المحبة صفة تقوم بمن اتصف بها، ويقولون: لا مانع بأن يتصف العبد بذلك.

إذا تبين ذلك، وظهر قول أهل السنة والجماعة فالأدلة على ما قرره أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ كثيرة في الكتاب والسنة، وقد ذكر شيخ

الإسلام بعضًا من الآيات، منها قوله ﷻ: ﴿وَأَحۡسِنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [البقرة: ١٩٥]، وفي قوله: ﴿وَأَحۡسِنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ﴾ سبق أن ذكرنا أن ﴿أَن﴾ في القرآن إذا أتت بعد أمر أو نهي أو خبر أنها تفيد التعليل، والله ﷻ أمر بالإحسان بقوله: ﴿وَأَحۡسِنُوٓاْ﴾، وعلل ذلك بأنه يحب المحسنين، ومن المتقرر في الأصول أن حذف ما يتعلق بالفعل يفيد العموم؛ كأن يُقال: أحسن إلى نفسك، أحسن إلى والديك، أحسن إلى أهلك، أحسن إلى ذبيحتك، ونحو ذلك.

هنا الله ﷻ أمر بالإحسان، ولم يذكر الذي يتوجه إليه الإحسان ﴿وَأَحۡسِنُوٓاْ﴾ نحسن إلى من؟ وهذا يفيد العموم، فذلك دليل على أنه مأمور بالإحسان لكل أحد، إلا ما خصه الدليل من الكفار الذين أظهروا العداوة للمسلمين.

وقوله: ﴿يُحِبُّ﴾ هذا فعل مضارع، والفعل المضارع ينحل إلى مصدر، وزمان الحاضر، وأفاد هنا إثبات المحبة؛ لأنه يشتمل على مصدر يحب يعني له المحبة في الزمان الحاضر، وفي قوله: ﴿وَأَحۡسِنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ إثبات أن محبة الله ﷻ للمحسنين ليست قديمة وإنما هي حديثة، وهذا من جنس كثير من الصفات التي يقال فيها: قديم النوع حادث الآحاد، فالله ﷻ من صفاته أنه يحب، والمحبة من صفات الله ﷻ، وتعلقها بمن أحبه تعلق حاضر ليس تعلقًا قديمًا، وهذا من فوائد قوله: ﴿وَأَحۡسِنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾.

من فوائد الآية أيضًا: أن الله ﷻ يحب من امتثل أمره، والأمر هنا بالإحسان، وكما هو معلوم الإحسان يتفاضل، يعني: فعل العبد في امتثال هذا الأمر الذي هو ﴿وَأَحۡسِنُوٓاْ﴾ هل هو على مرتبة واحدة، أم على مراتب؟

*** من الناس من يأتي بالإحسان كله.**

*** ومنهم من يأتي بأكثره.**

*** ومنهم من يأتي ببعضه.**

فالناس في امتثال الأمر يتفاوتون، وبناءً عليه فإن المحبة تتفاوت؛ لأن الله ﷻ يحب المحسنين، والمحسنون تتفاضل مراتبهم، فينتج من ذلك تفاضل المحبة.

قوله ﷻ: ﴿وَأَقْسِطُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩]، أقسطوا: يعني اعدلوا، فأقسط اسم الفاعل منها مُقْسِطْ يعني عادل، بخلاف قَسَطَ الثلاثي بمعنى ظلم وتعدى، فإن اسم الفاعل منه قاسط، وهؤلاء هم الظلمة؛ كما قال ﷻ: ﴿وَأَمَّا ٱلْقَٰسِطُونَ فَكَانُواْ لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ [الجن: ١٥] أما «**المقسط**» فهو من أسماء الله ﷻ، وهو العادل الذي له كمال العدل، وهو أعظم من اسم العادل؛ ولهذا ليس في أسماء الله العادل، وإنما في أسماء الله ﷻ المقسط، ومن صفات الله ﷻ أنه الحكم العدل، والعدل اسم يعني: أنه ذو العدل، والمقسط أعظم دلالة من العدل؛ لأن الإقساط عدل وزيادة.

قال هنا: ﴿وَأَقْسِطُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ وهذه الآية مثل الأولى حيث أتت ﴿أَن﴾ بعد فعل أمر فهي تفيد التعليل، وكذلك مجيء الفعل المضارع ﴿يُحِبُّ﴾ وفيه دلالة على الصفة وعلى الزمان، وفي الآية أيضًا دلالة على تفاضل هذه الصفة بتفاضل الامتثال لهذا الأمر.

وهنا بحث يرد كثيرًا وهو: أن الله ﷻ له صفات وله أسماء، ويحب من العبد أن يكون فيه ما يناسبه من تلك الصفات.

مثلًا: في الحديث الذي رواه مسلم وغيره قال النبي ﷺ: «**لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ**»، قَالَ رَجُلٌ: إِنَّ الرَّجُلَ يُحِبُّ أَنْ يَكُونَ ثَوْبُهُ حَسَنًا وَنَعْلَهُ حَسَنَةً. قَالَ: «**إِنَّ اللهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ،**

الْكِبْرُ بَطَرُ الْحَقِّ، وَغَمْطُ النَّاسِ»(١)، والله عز وجل مقسط ويحب المقسطين، وهو عز وجل محسن ويحب المحسنين. هذه المسألة وهي امتثال العبد لصفات الله عز وجل وتأثره بذلك وإتيانه بها، الناس فيها ما بين جافٍ وغالٍ، وأما أهل السنة فإنهم أثبتوا ذلك على ما جاء في النصوص.

بيان ذلك: أن غلاة الصوفية والفلاسفة يقولون: إن الفلسفة هي التخلق بصفات الله على قدر الطاقة. هكذا يجعلون الفلسفة التي هي أعلى الحكمة، عند الصوفية أن تمتثل صفات الله عز وجل، وسواء في ذلك الصفات التي هي راجعة إلى الجمال، أو الصفات التي هي راجعة إلى الجلال، أو الصفات الراجعة إلى الربوبية، أو الصفات الراجعة إلى الألوهية، لذلك دخلوا في مسائل في الفناء... إلى آخره. ليس هذا محل بيانها.

أهل السنة في هذا قالوا: هذه المسألة يُنظر إليها بمعرفة العبد لنفسه، وبعلم العبد بربه عز وجل، فإن العبد إذا علم حق الله عز وجل، وعلم ما يستحقه سبحانه وتعالى من الصفات التي لا يشاركه فيها أحد، وعلم الصفات التي أحب من عباده أن يتمثلوها في أنفسهم، صار عنده الفرق، وتارة يكون الفرق بالنظر إلى الدليل، وتارة يكون الفرق بالنظر إلى علم العبد بصفات الله عز وجل.

فمثلًا: ما ورد من الصفات نثبته، نقول: الله عز وجل محسن.

وقد أثبت شيخ الإسلام وابن القيم ـ رحمهما الله تعالى ـ في أسماء الله عز وجل المحسن، وقالا: الله عز وجل هو المحسن، ويحب المحسن من عباده(٢).

---

(١) أخرجه مسلم (٩١) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٣٢)، (١٠/ ٨٤)، (١٦/ ٤٤٨)، وشفاء العليل (ص١٠٥) وقال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

وَصفٌ وَفِعلٌ فَهوَ بَرٌّ مُحسِنٌ مُولِي الجَمِيل وَدَائِمُ الإِحسَانِ =

فنثبت هذا[(١)]، ونقول: يتمثل العبد بهذه الصفة، ويتأثر بها، ويفعل ما يستطيع من ذلك.

كذلك الرحمة، الله ﷻ رحيم، فيتمثل العبد بهذه الصفة ويتأثر بها ويفعل ما يستطيع من ذلك، قال ﷺ: «**الرَّاحِمُونَ يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمَنُ، ارْحَمُوا مَنْ فِي الأَرْضِ، يَرْحَمْكُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ**»[(٢)].

كذلك الجمال: «**إِنَّ اللهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ**»[(٣)]، فإذا كان الجمال بما يوافق الشرع، فإن الله ﷻ يحبه من العبد.

قالوا: مدار ذلك إذًا على ما جاء في النصوص، فإذا كان في النص ما يدل على امتثال العبد لصفات الله ـ بفعله ما يستطيع من ذلك بما يناسب عبوديته ـ، فإنه يفعل ذلك لدلالة النصوص على ذلك.

وهذه خلاصة الكلام في هذا البحث الواسع.

قوله ﷻ: ﴿فَمَا ٱسْتَقَٰمُواْ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُواْ لَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٧] ﴿فَمَا ٱسْتَقَٰمُواْ﴾ هذه «**ما**» شرطية، يعني: إن استقاموا لكم

= انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/ ٢٣٤).

(١) عن شداد بن أوس رضي الله عنه قال: حفظت من رسول الله ﷺ أنه قال: «**إن الله ﷻ محسن يحب الإحسان...**»، الحديث أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (٤/ ٤٩٢)، والطبراني في الكبير (٧١٢١)، وعن أنس رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**إِذَا حَكَمْتُمْ فَاعْدِلُوا، وَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا؛ فَإِنَّ اللهَ ﷻ مُحْسِنٌ يُحِبُّ الْإِحْسَانَ**» أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (٦/ ٤٠)، وابن عدي في الكامل (٦/ ١٣٣)، وهو حديث حسن بشواهده.

(٢) أخرجه أبو داود (٤٩٤١)، والترمذي (١٩٢٤)، وأحمد في المسند (٢/ ١٦٠)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٥/ ٢١٤)، والطبراني في الأوسط (٩/ ٢٣)، والحاكم في المستدرك (٤/ ١٧٥)، والبيهقي في الكبرى (٩/ ٤١)، وفي شعب الإيمان (٧/ ٤٧٦) من حديث عبد الله ابن عمرو رضي الله عنهما.

(٣) سبق تخريجه قريبًا.

فاستقيموا لهم، الشاهد من هذه الآية قوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ وهذا فيه إثبات صفة المحبة، وسبق بيان أن المحبة تتفاضل؛ لأن التقوى تتفاضل، والتقوى اسم جامع لطاعة الله واجتناب معصيته، وأصلها من اتقاء الشيء، تقول: اتقيت الشيء بالشيء إذا جعلت بينك وبينه وقاية، والعرب تعرف ذلك، كما قال الشاعر[١]:

سَقَطَ النَصيفُ وَلَم تُرِد إِسقاطَهُ   فَتَناوَلَتهُ وَاِتَّقَتنا بِاليَدِ

والنصيف ما يُجعل على الوجه، فسقط عنها ومن عفافها أنها لم تُرد إسقاطه، قال: فتناولته ـ يعني: بإحدى اليدين ـ واتقتنا باليد، يعني: باليد الأخرى. فالمتقون قد توقوا مخالفة الأمر؛ ولذلك ذكرت أن أقوى التعاريف للمتقين أنهم هم الذين قامت بهم التقوى، والتقوى اسم جامع لامتثال طاعة الله واجتناب نهي الله.

قوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ﴾ التوابون: جمع تائب أو جمع التواب، والتواب صيغة مبالغة من التائب، تاب يتوب توبة وهو التائب، والتائب اسم فاعل التوبة، أو اسم من قامت به التوبة، والمبالغة منه التواب، وتاب بمعنى رجع من شيء إلى شيء، وقريب منها: ثاب وآب ونحو ذلك.

من هم التوابون؟

التوابون هم الذين كثر منهم الرجوع من معصية الله ﷻ إلى طاعته، ومما لا يحبه الله ﷻ إلى ما يحبه، ومن غير الله إلى الله، قلبًا وجوارحًا، وهذا اسم من أسماء العباد الذين تحققت بهم تلك الصفة، والله ﷻ هو التواب أيضًا، فما معنى التواب في أسماء الله؟

---

(١) من شعر النابغة الذبياني، وهو أبو أمامة زياد بن معاوية بن ضباب بن جابر بن يربوع، أحد شعراء الجاهلية المشهورين ومن أعيان فحولهم . انظر: طبقات فحول الشعراء (١/ ٦٨)، والأغاني (١١/ ١٤)، والذخيرة في محاسن أهل الجزيرة (٤/ ٧٠٦).

الجواب: التواب من يقبل التوبة، ودليله قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [الشورى: ٢٥].

هل من معنى آخر لاسم الله التواب؟

الجواب: التواب في أسماء الله عَزَّ وَجَلَّ متعلق بالتائبين، وتعلقه بالتائبين تعلقان[١]:

أحدهما: قبل التوبة، فالله عَزَّ وَجَلَّ هو التواب على التائب قبل أن يتوب، بمعنى: أنه هو الذي وفق التائب وأعانه على أن يتوب، ولو كان العاصي لنفسه دون إعانة ولا توفيق من الله عَزَّ وَجَلَّ لم تحصل منه التوبة؛ لأن أعداء الإنسان كُثُر، والشياطين كُثُر يريدون أن يضلوه، فالله عَزَّ وَجَلَّ تواب بمعنى وفق التائب إلى التوبة، وأذن له بذلك.

والثاني: بعد التوبة، فالله عَزَّ وَجَلَّ هو التواب على التائب بعد وقوع التوبة، بمعنى: أنه يقبل التوبة عن عباده، ويحقق أثر القبول وهو الاعتداد بها، وأن تُمحى عنه سيئاته، فإن التوبة تَجُبُ ما قبلها؛ كما قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**التَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ، كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ**»[٢]، وكما في قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿قُلْ يَـٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ﴾ [الزمر: ٥٣]، فقد أجمع المفسرون على أنها نزلت في التائبين[٣].

---

(١) قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في نونيته:

وَكَذَلِكَ التَّوَّابُ مِنْ أوصَافِهِ ... وَالتَّوبُ فِي أَوْصَافِهِ نَوعَانِ

إذنٌ بتَوبَةِ عَبْدِهِ وَقَبُولِهَا ... بَعْدَ المَتَابِ بِمِنَّةِ المَنَّانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/ ٢٣١).

(٢) أخرجه ابن ماجه (٤٢٥٠)، والطبراني في الكبير (١٠٢٨١)، والبيهقي في الكبرى (١٠/ ١٥٤)، وأبو نعيم في الحلية (٤/ ٢١٠) من حديث ابن مسعود رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، قال المنذري في الترغيب والترهيب (٤/ ٤٨): «ورواة الطبراني رواة الصحيح».اهـ. وللحديث شاهد من حديث ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (٥/ ٤٣٦).

(٣) انظر: تفسير الطبري (٥/ ١٢٥)، وزاد المسير (٧/ ١٨٩، ١٩٠)، وتفسير =

قوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، هذه الآية مثل ما سبق فيها دلالة على تفاضل محبته ﷻ لهؤلاء وهؤلاء؛ لأن من الناس من يتوب من كثير من الذنوب لكن لا يتوب من بعض الذنوب، فإذًا محبته ليست كمحبة من يتوب من كل ذنب، وكذلك يحب المتطهرين الذين تطهروا من أنواع النجاسات الحسية والمعنوية، يعني: صاروا أهل طهارة، وهؤلاء أيضًا يتفاضلون.

إذًا: قوله تعالى هنا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ﴾ هؤلاء هم العباد، ومن أسماء الله تعالى التواب، كما سبق أن التواب في أسماء الله ﷻ له جهتان، جهة قبل التوبة من العبد، وجهة بعد ذلك، وكلها صحيحة دلت عليها الآيات.

قال ﷻ بعدها: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [آل عمران: ٣١]، قوله: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ﴾ هذه نزلت في وفد نصارى نجران[1]، حيث زعموا أنهم يحبون الله، فأنزل ﷻ على محمد ﷺ أن يخاطبهم بقوله: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾، أي: إن كنتم تزعمون أنكم تحبون الله فليس هذا هو الشأن، إنما الشأن أن يحبكم الله ﷻ، وسبيل محبة الله ﷻ هو أن تتبعوا رسوله الخاتم محمدًا ﷺ؛ لهذا قال من قال من السلف: «**لَيْسَ الشَّأْنُ أَنْ تُحِبَّ، وَلَكِنَ الشَّأْنَ أَنْ تُحَبَّ**»[2] أخذًا من هذه الآية، فليس الشأن أن تحب الله، وليس الشأن أن تحب الإسلام، وليس الشأن أن تحب الدين، وليس الشأن أن تحب نصرة الله ﷻ، ولكن الشأن أن تُحَب، يعني: أن يحبك الله في أعمالك تلك كلها.

= ابن كثير (١/ ٥١٢)، وتفسير القرطبي (١٣/ ٧٦)، وتفسير السعدي (ص١٨٢).

(١) انظر: تفسير الطبري (٣/ ٢٣٢، ٢٣٣)، وتفسير ابن أبي حاتم (٢/ ٦٣٣)، وزاد المسير (١/ ٣٧٣)، والدر المنثور (٢/ ١٧٨).

(٢) انظر: النبوات (ص٧٣)، وتفسير ابن كثير (١/ ٣٥٩).

ومن تأمل أحوال النصارى وجد أنهم يزعمون أنهم أبناء الله وأحباؤه، لكن هل هم كذلك؟

الجواب: لا، بل هذه دعوى مجردة، والبرهان الاتباع: ﴿فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ﴾.

كذلك الخوارج في الفرق الإسلامية يزعمون أنهم يحبون الله، بل وصف النبي ﷺ عبادتهم لله بقوله: «**يَحْقِرُ أَحَدُكُمْ صَلَاتَهُ مَعَ صَلَاتِهِمْ، وَصِيَامَهُ مَعَ صِيَامِهِمْ، يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمُرُوقِ السَّهْمِ مِنَ الرَّمِيَّةِ**»[1]، مع أنهم أهل صلاة عظيمة، وأهل صيام عظيم، وهم يزعمون أنهم أهل محبة الله، وهم في قلوبهم من محبة الله الشيء العظيم، وقلوبهم وجلة خائفة محبون لله، لكنهم لما لم يتبعوا السنة، ولم يتبعوا طريقة الصحابة وخالفوا ذلك، كانوا أهل وعيد، وكانوا من المرقة من الدين، نسأل الله ﷻ العافية، وهكذا كل طائفة من طوائف الضلاّل، وكذلك الصوفي الضال، أو بعض أهل الابتداع من غيرهم من الفرق الكلامية، تجد أن عنده خشيةً، ودموعًا، وخوفًا من الله ﷻ ومحبة، لكن ليس الشأن في أن العبد يحب الله ﷻ، إنما الشأن أن يحبه الله؛ كما قال من قال من السلف: «**ليس الشأن أن تُحِب، لكن الشأن أن تُحّب**».

أي: فليس الشأن أن تحب أنت، إنما المسألة العظيمة أن تسعى في محبة الله ﷻ لك، وهذا إنما يكون عن طريق واحد وهو اتباع النبي ﷺ ظاهرًا وباطنًا، وسواء في ذلك سلوك الفرد في نفسه أم سلوكه في غيره.

هذه مسألة عظيمة وهي مسألة محبة العبد لربه ومحبة الرب لعبده، وقد كتب شيخ الإسلام في ذلك قاعدة اسمها «**قاعدة في المحبة**»[2]

---

(١) أخرجه البخاري (٣٦١٠)، ومسلم (١٠٦٤) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٢) «قاعدة في المحبة» طُبعت بتحقيق د. محمد رشاد سالم، ط. مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة.

طُبعت ضمن مجموعة الرسائل، ثم انتزعت مستقلة، وهي رسالة نفيسة في هذا الأمر في محبة العبد لربه ومحبة الرب لعبده، وابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ كتب كتابًا عظيمًا في ذلك، وهو كتاب «**روضة المحبين**»[١]، وفصل فيها هذه المسألة تفصيلًا جيدًا.

ثم ذكر شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ قول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِهِۦ صَفّٗا كَأَنَّهُم بُنۡيَٰنٞ مَّرۡصُوصٞ﴾ [الصف: ٤]، والله عَزَّ وَجَلَّ يحبهم محبة قائمة به، وهي صفة من صفاته التي اتصف بها، فهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ متصف بالمحبة في الأزل، ولم يزل الله عَزَّ وَجَلَّ متصفًا بها، لكن تعلق المحبة بالمقاتلين حين قاتلوا ليست محبة أزلية قديمة، وتتعلق بالحادثات فيما بعد، إنما هي محبة تتعلق بما يحصل مما يحبه الله عَزَّ وَجَلَّ، فإذا تطهر العبد أحبه الله، وكذلك المجاهد يحبه الله، والمقاتل في سبيله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِهِۦ صَفّٗا كَأَنَّهُم بُنۡيَٰنٞ مَّرۡصُوصٞ﴾ [الصف: ٤] حالة كونهم على تلك الحال يحبهم الله عَزَّ وَجَلَّ، وهذا هو ما يقرره أهل السنة في ذلك.

ثم ذكر قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلۡوَدُودُ﴾ [البروج: ١٤]، والودود في أسماء الله عَزَّ وَجَلَّ الحسنى له معنيان[٢]، وأصله من اتصف بالمودة أو

---

(١) كتاب «روضة المحبين ونزهة المشتاقين» مطبوع عدة طبعات ومتداول، منها: طبعة دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢) قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في نونيته:

وَهُوَ الوَدُودُ يحِبُّهُم وَيُحِبُّهُ ... أحبَابُهُ وَالفَضلُ للمَنَّانِ
وَهُوَ الذِي جَعَلَ المَحَبَّةَ فِي قُلُو ... بِهِمُ وَجَازَاهُم بِحُبٍّ ثَانِ
هَذَا هُوَ الإحسَانُ حَقًّا لَا مُعَا ... وَضَةً وَلَا لِتَوَقُّعِ الشُّكرَانِ
لَكِن يُحبُّ شُكُورَهم وَشَكُورَهُم ... لَا لاحتِيَاجٍ مِنهُ للشُّكرَانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/ ٢٣٠).

التودد، والودود فعول، وفعول في اللسان العربي تارة تكون بمعنى فاعل يعني: (واد)، وتارة تكون بمعنى مفعول يعني: (مودود)، فالودود في أسماء الله له معنيان(١):

* ودود فعول بمعنى فاعل، يعني: واد، أي: محب.

* ودود فعول بمعنى مفعول، يعني: مودود، أي: محبوب.

فإذًا في هذا الاسم إثبات أنه ﷻ يَوَدُ ويُوَد، أي: يُحِب ويُحَب، فقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ﴾ يعني: الذي يُحِب ويُحَب ويَوَدُ ويُوَد، كيف لا؛ وآلاؤه وإنعامه وفضله على عباده يرونه أمامهم في كل لحظة؟ قال ﷻ: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣].

❊ ❊ ❊

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في النبوات (ص٧٦): «قال أبو بكر الأنباري: الودود معناه المحب لعباده، ومن قولهم: وددت الرجل أوده وُدًا ووِدًا ووَدًا، ويقال: وددت الرجل وُدادًا ووِدادًا ووَدادةً». اهـ. وانظر: لسان العرب (٣/ ٤٥٤).

وَقَوْلُهُ: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ [النمل: ٣٠].

وَقَوْلُهُ: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: ٧].

وَقَوْلُهُ: ﴿وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٣].

وَقَوْلُهُ: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦].

وَقَوْلُهُ: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤].

وَقَوْلُهُ: ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [يونس: ١٠٧].

وَقَوْلُهُ: ﴿فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [يوسف: ٦٤].

الشَّرح

هذه الآيات التي استدل بها شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ على صفة الرحمة بدأها بقول الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾، وهذه البسملة هي آية من القرآن، وليست آية من كل سورة على الصحيح، يعني: أن البسملة التي في أول السور عدا سورة براءة الصحيح من أقوال أهل العلم[1] أنها آية من القرآن أُنزلت للفصل بين السور، ولكنها ليست في العد معدودة مع آيات كل سورة، وهي أيضًا بعض آية في سورة النمل في قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ ۝٢٩ إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ [النمل: ٢٩، ٣٠].

وهذه الآية: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ أولها ﴿بِسْمِ﴾

(١) انظر: تفسير ابن عطية (١/ ٦٠، ٦١)، ومجموع الفتاوى (١٣/ ٣٩٩)، وتفسير ابن كثير (١/ ٩، ١٠)، وتفسير القرطبي (١/ ٩١ وما بعدها)، والإتقان في علوم القرآن (١/ ٢١٠).

الباء حرف جر و(اسم) مجرور بالباء، ومن المتقرر في اللغة أن الجار والمجرور لابد له من متعلق يتعلق به لأنه شبة جملة، وشبه الجملة تضعف عن أن تقوم بنفسها، فلابد أن تتعلق بمتعلق، وهذا المتعلق اختلف العلماء في تقديره وسبق لنا أن بينا شيئًا من ذلك[1]، والصحيح فيه أنه يُقدر بما يناسب المقام، فإذا كانت القراءة قال: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ يعني: أقرأ بسم الله، وإذا أراد الشرب قال: بسم الله، يعني: أشرب بسم الله، إذا أراد الأكل قال: بسم الله، يعني: آكل أو أطعم بسم الله... وهكذا.

والباء هنا للاستعانة، وهي مثل الباء في قولك: كدتُ أسقط فأمسكت بالشجرة. يعني: أن الشجرة استعنت بها على ذلك، وهي مع كونها للاستعانة ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ﴾ يعني: أقرأ مستعينًا بكل اسم لله، ففيها معنى الإلصاق أيضًا، وهذا فيه معنى توجه القلب ولزوم القلب لمعرفة أسماء الله ﷻ وآثارها في ملكوته. وقول القائل: بسم الله، يعني: بكل اسم لله.

الشاهد من الآية قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾، وهذه فيها إثبات صفة الرحمة لله ﷻ، وهكذا الآيات بعدها.

وقبل الدخول في معاني الآيات بالتفصيل نذكر أن هذه الآيات دلت على إثبات صفة الرحمة لله ﷻ، ودلت على أن من أسماء الله ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ﴾، و﴿ٱلرَّحِيمِ﴾، ودلت أيضًا على أن الخلق منهم راحم كما قال: ﴿وَهُوَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾ [يوسف: ٦٤]، وهذه تحتاج إلى شيء من التفصيل، وبيان ذلك أن صفة الرحمة عند أهل السنة والجماعة هي صفة قائمة بالله ﷻ، ومعنى كونها قائمة بالله يعني: أنها غير قائمة ببعض

---

(١) راجع (ص١٧).

خلقه، وهي صفة له ﷻ لم يزل الله ﷻ متصفًا بصفة الرحمة، وهي صفة ذاتية باعتبار أنها لا تنفك عن الموصوف وهو الله ﷻ، وفعلية باعتبار أنها تصل إلى المخلوق؛ لهذا قال العلماء في اسم الله ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ﴾ و﴿ٱلرَّحِيمِ﴾: إن اسم ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ﴾ للصفة المتعلقة به، و﴿ٱلرَّحِيمِ﴾ للصفة المتعلقة به التي لها أثر في خلقه، فإذا ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ﴾ فيه لزوم الصفة، و﴿ٱلرَّحِيمِ﴾ فيه تعدي الصفة[(١)].

أهل السنة قولهم في صفة الرحمة ـ كغيرها من الصفات لله ﷻ أنها تُثبت من غير دخول في تأويل ولا تكييف ولا تحريف ولا تعطيل يصرفها عن حقائقها اللائقة بها، فللَّه ﷻ رحمة تليق به، ورحمة الله ليست كرحمة المخلوق، فإن المخلوق له رحمة تناسبه، والخالق ﷻ له رحمة تليق بجلاله وعظمته، وهذا على حد القاعدة التي ذكرها الخطابي[(٢)]، ووافقه عليها علماء السنة في أن **القول في الصفات كالقول في الذات، يُحتذى فيه حذوه، ويُنهج فيه على منواله**[(٣)]. يعني: أنه كما

---

(١) قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الفوائد (١/ ٢٨): «الرحمن دال على الصفة القائمة به سبحانه، والرحيم دال على تعلقها بالمرحوم، فكان الأول للوصف والثاني للفعل، فالأول دال على أن الرحمة صفته، والثاني دال على أنه يرحم خلقه برحمته، وإذا أردت فهم هذا فتأمل قوله: ﴿وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾، ﴿إِنَّهُۥ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾، ولم يجئ قط (رحمن بهم)، فعلم أن الرحمن هو الموصوف بالرحمة، ورحيم هو راحم برحمته، وهذه نكتة لا تكاد تجدها في كتاب». اهـ.

(٢) سبقت ترجمته، راجع (ص٦٥).

(٣) انظر: معالم السنن (٧/ ١٢٢) مع مختصر المنذري والتهذيب، حيث ذكر كلام السلف في الإثبات والإمرار، وقد أورد الذهبي هذه القاعدة في كتابه العلو (ص٢٣٦) بالمعنى نقلًا عن الخطابي، وانظر: فتح الباري (١٣/ ٣٧٣)، والتدمرية (ص٤٣ ـ ٤٥)، وبيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٩)، والصواعق المرسلة (١/ ٢٢٩).

أن إثبات الذات لله ﷻ إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات صفاته ﷻ إثبات وجود مع ما اشتملت عليه من المعنى المعلوم باللسان، وليس ذلك بإثبات كيفية. هذه طريقة أهل السنة والجماعة في هذه الصفة وفي غيرها من الصفات، فالقول في الصفات كالقول في الذات، أو القول في الصفات فرع عن القول في الذات.

أما المبتدعة فقد تشعبوا في صفة الرحمة أو في أسماء الله التي تضمنت صفة الرحمة[١]: فالجهمية يرون أن صفة الرحمة مخلوقة؛ لأن أصلهم أنه ليس لله ﷻ صفات أصلًا إلا صفة الوجود المطلق؛ لهذا فإن اسم الله ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ﴾، واسم الله ﴿ٱلرَّحِيمِ﴾ يفسرهما الجهمية بأنهما مخلوقات منفصلة، فالرحيم عندهم فعيل وهو المرحوم، والرحمن فَعلان وهو الذي رُحم، فلا يجعلون الرحمن لازمًا ولا الرحيم فيه التعدي، بل يجعلون الكل على قاعدتهم في الأسماء التي في القرآن والسنة أنها تُفسر بالمخلوقات المنفصلة، ولهم تفاصيل تُطلب من محلها.

أما المعتزلة، فإنهم ينكرون صفة الرحمة أصلًا، ويقولون: إن الرحمة مجاز عن الإنعام. فإذا أتت صفة الرحمة فسروها بالإنعام، فالرحمن المنعم عندهم، والرحيم هو المنعم أيضًا، ويقولون الرحمة مجاز. مجاز عن أي شيء؟ عن أثرها ألا وهو الإنعام على العبد، والإنعام من آثار الربوبية، فأرجعوا صفة الرحمة إلى معنى الربوبية.

أما الأشاعرة، فعندهم أن الرحمة تفسر إما بالإنعام كما قال المعتزلة، وإما بأنها إرادة الإنعام وإرادة الإحسان، والسبب في ذلك أن الصفات عندهم التي لا تليق بالله عقلًا يرجعونها إلى إحدى الصفات السبع التي أثبتوها عقلًا، ومن الصفات السبع عند الأشاعرة صفة

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية (ص١١٣).

الإرادة، فقالوا: الرحمة إرادة الإنعام فأرجعوا صفة الرحمة إلى صفة الإرادة.

فتحصل لنا أن المخالفين من الجهمية والمعتزلة والأشعرية ـ والماتريدية مثل الأشعرية ـ منهم من نفى الصفة بالكلية، ومنهم من قال بأن ثم مجاز، ومنهم من قال بالتأويل.

ولهذا نقول: هذان اللفظان يكثر ترددهما في كتب العقيدة وكتب تفسير المبتدعة، فتارة يقولون في الصفات: هذه مجاز عن كذا، أو يقولون: هذه تُأول بكذا، أو المراد بها كذا مما يخالف ظاهرها، ويرجعونها إلى إحدى الصفات السبع. والمجاز والتأويل لابد لطالب العلم أن يفرق بينهما، فإن المجاز شيء والتأويل شيء آخر، فإن الأصوليين حينما يتكلمون عن دلالات الألفاظ يجعلون من تقسيم دلالات اللفظ أن اللفظ ينقسم إلى: **حقيقة، ومجاز**.

وهناك تقسيم آخر بأن اللفظ ينقسم إلى: **ظاهر، ومؤول**.

فبحث المجاز مرتبط بالحقيقة، وبحث التأويل مرتبط بالظاهر، فما تعريف المجاز؟ المجاز عندهم هو نقل اللفظ من وضعه الأول إلى وضع ثان لمناسبة بينهما، ماذا يعنون بالوضع الأول؟ يعنون به المعنى الذي من أجله وضعت العرب هذا الاسم لذاك المسمى، فمثلًا: لفظ الأسد، يقولون: الأسد أطلقته العرب على الحيوان المفترس، هذا وضعه الأول، ثم بعد ذلك نُقل إلى غيره. ويقولون: الرحمة أطلقتها العرب أصلًا على هذا الشعور الذي يجده الإنسان في نفسه، ثم بعد ذلك نقل إلى غيره... وهكذا.

فإذًا عندهم المجاز هو نقل اللفظ من وضع أول إلى وضع ثان للمناسبة بينهما، ومناسبات المجاز كثيرة أوصلها بعضهم إلى ثلاثين مناسبة، تُذكر في المقدمات اللغوية في كتب الأصول، وكذلك فيها

مصنفات مفردة، وقد تسمى العلاقة، فيقال: لمناسبة أو لعلاقة بينهما.

أما التأويل فتعريفه: هو صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه إلى غيره لقرينه، فإذًا التأويل ليس فيه نقل إنما فيه صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه إلى غيره لقرينه، فإذا قالوا: الرحمة مجاز عن الإنعام ـ يعني في حق الله ـ فمعنى ذلك أن الرحمة لها وضع أول وأنها نقلت إلى وضع ثان وهو الإنعام للمناسبة، ما المناسبة عندهم بين رحمة الإنسان التي جُعلت الوضع الأول للرحمة والإنعام الذي سمي رحمة عندهم؟ الجواب: المناسبة أو العلاقة بينهما الأثر في المخلوق.

أما التأويل فهو إرادة كذا، فقالوا: الرحمة إرادة الإنعام والرضا، وإرادة الإحسان. فهذا تأويل؛ لأنه صرف للفظ عن ظاهره المتبادر منه، وظاهره المتبادر منه صفة الرحمة صُرِف إلى صفة أخرى هي الإرادة.

فإذًا لفظ الرحمة لم يُنقل أصلًا في لغة العرب إلى الإرادة؛ ولهذا لا يسمى هذا مجازًا، ولكن قالوا: إرادة كذا. فمعنى ذلك أن الظاهر غير مراد، والمراد أن تكون الرحمة بمعنى إرادة الإنعام مثلًا.

إذا تقرر هذا فالقول بالمجاز له حالان:

الحالة الأولى: أن يُدّعى المجاز في صفات الله ﷻ، وإذا ادّعى المجاز في صفات الله ﷻ صار ادعاؤه في الصفات بدعة؛ لأن الصفات عند أهل السنة والجماعة لا يدخلها المجاز(١)، وسيأتي برهان ذلك.

الحالة الثانية: إذا قيل بأن المجاز في آيات لكن ليست من آيات الصفات، ولا من الآيات التي فيها الغيب، أو أن المجاز في حديث النبي ﷺ لكن ليس في الأحاديث التي فيها ذكر الصفات، ولا في ذكر الأمور الغيبية؛ كما فسروا قوله ﷻ: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف:

---

(١) راجع (ص١٠٩).

٧٧]، فقالوا: هذا مجاز، وعند قوله ﷻ: ﴿وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ﴾ [الإسراء: ٢٤]، قالوا: هذا مجاز، وعند قول الله ﷻ: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ٱلَّتِي كُنَّا فِيهَا وَٱلۡعِيرَ﴾ [يوسف: ٨٢]، قالوا: هذا مجاز... إلى آخره؛ لأنهم نظروا إلى الاستعارة، والمجاز هو أغلب الفن الثاني من فنون البلاغة الذي هو فن البيان، والمجاز له صور كثيرة من الاستعارة وغيرها؛ فإن ادُعي المجاز في غير باب الصفات والغيبيات فالخلاف عندئذٍ يكون خلافًا أدبيًا ليس له مساس بالعقيدة.

إذا تبين هذا فنقول:

أولًا: المجاز هو نقل للفظ من وضع أول إلى وضع ثان، هذا التعريف للمجاز لم يُعرف عن أحد من اللغويين قبل ظهور المعتزلة، فإذًا التعريف في نفسه حادث، ويلحظ فيه الحدوث من جهة أن المعرف بهذا التعريف معتقدٌ أن اللغات أصلها اصطلاحي؛ لأنه قال: نقل اللفظ من وضعه الأول، فهو معتقد بأن اللغة أصلها اصطلاحي اصطلح الناس عليه، وهذه مسألة مختلف فيها بين أئمة اللغة المتقدمين هل اللغات أصلها اصطلاحي أم أصلها توقيفي، يعني: هل أصلها من الله أم هي مما اصطلح عليه الناس؟

وذلك التعريف للمجاز فيه تقرير لأحد القولين، وهذا غير معروف عند أئمة اللغة المتقدمين؛ لهذا صار التعريف فيه ضعف من جهة أنه أخذ بأحد القولين في أصل اللغات، وهذا غير متفق عليه، بل هناك من أهل العلم من قال: أصل اللغات توقيفي وذلك لقوله ﷻ: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، فآدم عليه السلام عُلِّم الأسماء وهذا أصلها، ومن الأسماء التي عُلمها آدم اسم الرحمة، فهو عُلِّم ذلك والمعلم له هو الله ﷻ، فمعنى ذلك أنه لا يُتّيقن في لغة العرب أن الوضع الأول ـ كما زعموا ـ أن الرحمة وُضعت للإنسان.

وللقائل أن يقول: لماذا لا تكون الرحمة مما عُلّمها آدم وعرفت؟ فتكون أولًا في وضعها الأول هي الرحمة لله ﷻ، ولكن عُلِّمها آدم بما عنده من قدر الرحمة.

هذا تناقض؛ ولهذا لا تستقيم الحجة عندهم بأن الوضع الأول للرحمة في الإنسان، وهو الذي بنوا عليه دعوى المجاز في أشياء كثيرة، فمما يُستمسك به في رد المجاز في الصفات أن الوضع الأول ليس معروفًا ولا يمكن لأحد أن يجزم بأن الوضع الأول هو كذا؛ لأنه لا سبيل إلى ذلك إلا بالنقل.

واللغويون أنفسهم ذكروا في أبيات الأشعار المعروفة زيادة ونقصانًا، قالوا: هذا يصح وهذا لا يصح، وهذا منسوخ وهذا مثبت. وسبب ذلك اختلاف النقل وتصحيح بعض ذلك، فمن أين لهم أن العرب اجتمعت ووضعت لكل مسمى اسمًا، فجعلت الرحمة للإنسان بخصوصه؟ هذا ما لا سبيل إليه؛ كما يقوله المحققون[1]، فإذًا معرفة ما هو الوضع الأول حتى ننتقل منه إلى الشيء الثاني هذا لا سبيل إليه على التحقيق، وإنما هي محض احتمالات وتخرصات، ومن المعلوم أنه من استدل بمحتمل استدل بأمر غير متيقن، فلا يكون دليله دليلًا؛ لأن الدليل هو ما يستلزم المدلول، أي: ما يوجب المدلول، فإذا استدل بمحتمل لم يُسم أصلًا دليلًا.

لهذا نقول: ينبغي الانتباه لقولهم: إن المجاز نقل اللفظ من وضع أول إلى وضع ثان. فما هو الوضع الأول؟ هذا لا سبيل إلى معرفته، ومن قال إن الوضع الأول هو كذا فهذا قد تخرص؛ لهذا النقل غير

---

(١) انظر كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتاب الإيمان الكبير من مجموع الفتاوى (٧/ ٩١)

ممكن بين الوضع الأول والوضع الثاني؛ لهذا قال المحققون: لغة العرب كلها حقيقة ليس فيها مجاز. وهذا هو الصحيح.

سبق بيان أن من الناس من قال بالمجاز في آيات القرآن في غير آيات الصفات، وهذا خلاف أدبي لغوي، لكن ليس له مساس بالعقيدة، فمتى يكون القول بالمجاز بدعة وينكر على قائله؟

الجواب: إذا قال بالمجاز في آيات الصفات أو في الأمور الغيبية، مثل: الحوض، والميزان... ونحو ذلك، أما إذا قال بالمجاز في غير ذلك فهذا خلاف أدبي، حتى إن من أهل السنة من قال: إنه يسوغ فيه المجاز اصطلاحًا. يعني: يسمى هذا المجاز اصطلاحًا، ومنهم من يقول: بناءً على الأصل ليس في الكلام مجازًا، بل المجاز ليس بصحيح أصلًا، وهو مسألة حادثة على التحقيق.

ومن ذكر المجاز من المتقدمين من أهل اللغة ـ كابن قتيبة وغيره ـ إنما قَلَّد من حوله، وابن قتيبة بالخصوص كان يريد نصر أهل السنة بمضاهاة ما أتى به المعتزلة، فزلق في مواضع معروفة عن ابن قتيبة رحمه الله، منها: أنه ذكر بعض المسائل في المجاز وهذه المسائل التي ذكرها ما نقلها عن أحد وإنما ابتدأها هو متأثرًا بما كان عليه المعتزلة في وقته.

لهذا نقول: اللغة كلها حقيقة ليس ثم مجاز فيها، فنقول: الرحمة حقيقة في الله، والرحمة حقيقة في الإنسان، والرحمة حقيقة في البهيمة التي ترحم ولدها... وهكذا. وهذا يدل عليه قوله ﷺ في الحديث الصحيح: «**جَعَلَ اللهُ عز وجل الرَّحْمَةَ مِائَةَ جُزْءٍ، فَأَمْسَكَ عِنْدَهُ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ جُزْءًا، وَأَنْزَلَ فِي الأَرْضِ جُزْءًا وَاحِدًا، فَمِنْ ذَلِكَ الْجُزْءِ يَتَرَاحَمُ الْخَلْقُ، حَتَّى تَرْفَعَ الْفَرَسُ حَافِرَهَا عَنْ وَلَدِهَا خَشْيَةَ أَنْ تُصِيبَهُ**»[١].

(١) أخرجه البخاري (٦٠٠٠)، ومسلم (٢٧٥٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

فالرحمة إذًا حقيقة فيمن أضيفت إليه، لكنها تختلف بحسب من أضيفت إليه، فرحمة الله حقيقة وليست كرحمة المخلوق، ورحمة الإنسان حقيقة وليست كرحمة الوحش... وهكذا، فهذا أصل مهم في دعوى المجاز بمناسبة ذكر المصنف للآيات التي فيها صفة الرحمة؛ لأن أولئك المبتدعة يدندنون كثيرًا حول المجاز، ومن لا يعي الأمر على حقيقته لا يُحسن الرد عليهم، ومن المهمات في الردود أن تفهم الأصل الذي بنوا عليه، فالتعريف نفسه غلط؛ لأنه قام على مسألة مُختلف فيها، والتعاريف لا تقوم على مختلفات، فكيف تُعرف شيئًا ليكون قاعدة في اللغة وأصله مختلف فيه؟

وهذا أيضًا كما قال شيخ الإسلام: لا يُتصور أصلًا أن العرب تجتمع لتقول: نتفق على أن اسم هذا كذا واسم هذا كذا. فمن الذي جمع العرب جميعًا وعلمها أن تتفق على أن اسم ما قام بالقلب من الصفة المعينة التي هي الرحمة أنها تسمى الرحمة، بجميع قبائلها التي في اليمن والتي في الشمال والتي في الجنوب والتي في الشرق والغرب في بلاد العرب، كيف اجتمعت على هذه التسمية؟ فهذا لاشك فيه جناية.

فمن يقول: إن المجاز هو نقل اللفظ من وضعه الأول. نقول له: أثبت أن هذا وضع أول. نعم يوجد علم في اللغة يسمى علم الوضع، لكن هذا يستفاد منه في بعض الأمور، وإن كان أصله ليس مبنيًا على كلام أئمة السنة.

أما التأويل ـ وهو كلام الأشاعرة ـ فهو ليس باطلًا بجميع أنواعه، بل من التأويل ما هو صحيح؛ لأن التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه إلى معنى آخر لقرينه تدل على ذلك، فإن اللفظ قد يكون متعدد المعنى ومتعدد الاحتمالات في سياقه، فإذا نظرت إليه وجدت أن

صرفه لابد منه حتى يتفق المعنى، وهو باقٍ في دائرة المعنى الأصلي، لكن حولته من المعنى الظاهر إلى غيره.

قالوا: إن الرحمة إرادة الإنعام.

لماذا قلتم إن الرحمة إرادة الإنعام مع أن ظاهر لفظ الرحمة الصفة؟

قالوا: نصرفها عن هذا الظاهر إلى المعنى الآخر الذي هو إرادة الإنعام، ونطبق التعريف للقرينة.

ما هذه القرينة؟

قالوا: القرينة أن إثبات الرحمة يستلزم تشبيه الخالق بالمخلوق.

لماذا؟

قالوا: لأن الرحمة فيها ضعف في النفس وانكسار، وهذا لا يليق بالخالق عز وجل.

نقول: تعريف التأويل صحيح، والتأويل منه ما هو حق، لكن هذه القرينة هل هي صحيحة؟ هل طبقتم التعريف؟ فالقرينة هذه ـ التي هي قرينة التشبيه ـ الواجب عليكم أن تنفوها عن كلام الله؛ لأن الله عز وجل وصف نفسه بذلك، وهو الذي قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، فإذا وصفته بما وصف به نفسه فقد أخذت بما قال، وهو قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وأما إذا نفيت عنه ما وصف به نفسه فإنك تقع في المحظور، ومن المحظور اعتقاد المشابهة في كلام الله عز وجل.

لهذا يقال: ما من مُؤول إلا وهو مشبه، كيف؟ لأنه ما أوَّل إلا بعد أن شبه، قام في قلبه التشبيه فأراد نفيه فأوَّل، وأما السني فإنه يرى ما قال الله عز وجل حقًا، ولا ينفي شيئًا من ذلك، بل يعتقد أن صفات الله عز وجل على ما يليق بجلاله وعظمته لا يقتضي إثباتها تمثيلًا بصفات المخلوقين، ولا يقتضي إثباتها النقص، بل إثباتها كمال بعد كمال.

ثم إن القرينة التي صرفوا اللفظ عن ظاهره لأجلها هي قرينة عقلية، وهذه ليست بقرينة أصلًا، وسبب ذلك أن القرينة التي ادعوها إحالة على مجهول، والقرينة لابد أن تكون ظاهرة، والإحالة على مجهول لا يصلح أن يكون قرينة.

إذا تبين ذلك فإن جميع الصفات التي ادُعي فيها المجاز أو التأويل تُطبق على هذا الأصل، فالمؤولة الذين أولوا صفة الرحمة مُحرفون للنصوص أشد تحريف؛ لأن صفة الرحمة أُثْبتت في القرآن بأنواع من الإثبات:

* **تارة باسم الفاعل.**
* **وتارة بصيغة المبالغة.**
* **وتارة بالفعل.**
* **وتارة بعموم أثرها.**
* **وتارة بسعتها.**
* **وتارة باشتراك الخالق مع المخلوق في أصلها**؛ كقوله: ﴿وَهُوَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾ [يوسف: ٦٤].

فتنوعت الدلائل على إثبات هذه الصفة لله ﷻ فتأويلها أو ادعاء المجاز فيها تحريف للقرآن، وهذا ظاهر والحمد لله.

ففي قوله ﷻ: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [النمل: ٣٠]، ذكرنا أن الرحمن صيغة مبالغة من راحم، وهو من اتصف بصفة الرحمة، والرحمن من كانت له الرحمة في الوصف اللازم، والرحيم من اتصف بالرحمة المتعدية، وبهذا قال ﷻ: ﴿وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٣] ورحمة الله ﷻ على قسمين:

الأولى: رحمته العامة لجميع خلق الله ﷻ التي فيها تيسير سبل معاشهم، والتي فيها إعطاؤهم الغذاء والشراب، والتي فيها تيسير حياتهم

وبذل الضروريات لهم، وتسخير كل شيء لهم، ونحو ذلك، هذه رحمة عامة تشترك فيها المخلوقات.

الثانية: رحمته الخاصة بالمؤمنين، وهي على قسمين أيضًا:

رحمة في الدنيا، فالله ﷻ يرحمهم في الدنيا ببيان الحق لهم وتوفيقه لهم، وتيسير السبيل لمعرفته واعتقاده، ثم بالتثبيت على هذا السبيل.

هذه بعض آثار الرحمة بالمؤمنين، وإلا فآثارها في المؤمن لا تُحصى.

ورحمة في الآخرة، بأن يرحم الله ﷻ العبد بإدخاله الجنة وإنجائه من النار، فلن يدخل أحد الجنة إلا برحمة الله ﷻ؛ كما قال ﷺ: «**لَا يُدْخِلُ أَحَدًا مِنْكُمْ عَمَلُهُ الْجَنَّةَ**». قِيلَ: وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللهِ قَالَ: «**وَلَا أَنَا إِلاَّ أَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللهُ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ**»(١) ؛ لأنه لو كانت المسألة بالمقابلة لقوبل ما عمله العبد وتعبد به لله ﷻ بما أنعم الله عليه به وتفضل، ويكون دخول العبد الجنة برحمة الله ﷻ التي يرحم بها عباده المؤمنين يوم يلقونه.

وقوله ﷻ: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾، هذا في سورة غافر، قال ﷻ: ﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: ٧] فهو من مقولة حملة العرش ومن حوله، ومن حول العرش يسميهم العلماء: الكروبيون، وهذه التسمية جاءت في كثير من كتب التفسير(٢)، ومعنى هذا الاسم: الذين نالهم الكرب، وأيضًا الذين

---

(١) أخرجه مسلم (٢٨١٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) انظر: تفسير الطبري (١٧/ ٨٩)، (١٩/ ٧)، وزاد المسير (٧/ ٢٠٨)، وتفسير =

يسألون إزالة الكرب عن المؤمنين. فهم قد نالهم الكرب وأيضًا يسألون إزالة الكرب أخذًا من هذه الآية: ﴿ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَيُؤۡمِنُونَ بِهِۦ وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَا وَسِعۡتَ كُلَّ شَيۡءٖ رَّحۡمَةٗ وَعِلۡمٗا فَٱغۡفِرۡ لِلَّذِينَ تَابُواْ وَٱتَّبَعُواْ سَبِيلَكَ وَقِهِمۡ عَذَابَ ٱلۡجَحِيمِ﴾ [غافر: ٧] فهم في كرب من حال المؤمنين ويسألون الله عز وجل لهم، فسموا بالكروبيين لذلك. إذًا تسميتهم بالكروبيين هذه كلمة عارضة؛ لأن كثيرين لا يعرفون هذه الكلمة ولا أساسها، وهي مذكورة في كتب أهل العلم في مواضع كثيرة.

قال هنا: ﴿رَبَّنَا وَسِعۡتَ كُلَّ شَيۡءٖ رَّحۡمَةٗ وَعِلۡمٗا﴾ فرحمة الله وسعت كل شيء؛ كما قال في الآية الأخرى: ﴿وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖ﴾ [الأعراف: ١٥٦]، ومعنى أن رحمة الله وسعت كل شيء: أنها شملت كل شيء، فكل شيء ناله من رحمة الله ما قدر الله عز وجل له، فما من شيء في خلق الله من العرش إلى جميع خلقه صغيرهم وكبيرهم إلا وهو قائم برحمة الله عز وجل.

فإذًا الرحمة هنا المراد بها رحمة الله، وأيضًا المراد أثر الرحمة، فرحمة الله وسعت كل شيء يعني شملت كل شيء، وقوله: ﴿شَيۡءٖ﴾ الشيء ننبه عليه؛ لأن فيه أيضًا إشكالًا عقديًا عند البعض، فإن الشيء عندنا هو ما يصح أن يُعلم أو يؤول إلى أن يُعلم، يعني: قد يكون الشيء غير موجود لكنه إذا وُجد صار يُعلم فيسمى شيئًا.

ولهذا جاء في الحديث الصحيح أن النبي ﷺ قال: «**لَا شَيءَ أَغْيَرُ مِنَ اللهِ**»(١)، واستنكرها المبتدعة، وقالوا: كيف يُطلق على الله شيء؟

= ابن كثير (٣/ ٣١٧)، وتفسير القرطبي (١٣/ ٢٤)، والدر المنثور (٥/ ٤٥٥)، وفتح القدير (٤/ ٧٤) وفتح الباري (١٣/ ٣٨٧).

(١) سبق تخريجه (ص٩٥).

والجواب عن ذلك: أن أصل معنى كلمة شيء أن الشيء هو ما يُعلم، والله ﷻ أشرف من يعلم، فالعلم بالله هو أعظم مراتب العلم، وكذلك أصغر الأمور التي تُعلم يقال لها شيء، فكل ما يعلم يقال له شيء، قال ﷻ: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ يعني: كل موجود؛ لأن كل موجود يصح أن يُعلم.

ثم ذكر الشيخ رحمه الله قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ [الأعراف: ١٥٦] وقوله: ﴿وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٣] وهذه سبق بيانها.

وذكر قول الله سبحانه وتعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤]، و(كتب) هنا بمعنى أوجب، وإيجاب الله ﷻ على نفسه عند أهل السنة هو إيجاب تفضل وإنعام ليس إيجاب استحقاق، أما المعتزلة فيقولون: يجب على الله ﷻ أشياء إيجاب مقابلة واستحقاق، فيجب عليه أن يدخل الناس الجنة وجوب استحقاق ومقابلة.

قال: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾، والرحمة أوجبها الله ﷻ على نفسه؛ كما جاء في الحديث الذي في الصحيحين أن النبي ﷺ قال: «**لَمَّا خَلَقَ اللهُ الْخَلْقَ، كَتَبَ كِتَابًا فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ، إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي**»، وفي رواية: «**تَغْلِبُ غَضَبِي**»[1]، ورحمة الله ﷻ قد كتبها على نفسه، وهذا فضل منه على خلقه ومنة وإنعام، تبارك ربنا وتعالى وتقدس.

بهذه المناسبة يذكر طائفة من أهل العلم عند هذا الموضع الفرق

---

(١) هذا الحديث ورد بألفاظ متقاربة من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، رواه البخاري (٣١٩٤، ٧٤٠٤، ٧٤٥٣، ٧٥٥٣)، ومسلم (٢٧٥١)، وأخرجه أحمد بلفظ (سبقت غضبي) في مسنده (٢/ ٢٥٩).

بين قول المعتزلة وقول أهل السنة في جزاء الأعمال[١]، فما علاقته بذلك؟

قال الله ﷻ في آية الزخرف: ﴿وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِىٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الزخرف: ٧٢]، وقال ﷻ: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الواقعة: ٢٤]، ونحو ذلك، ففي القرآن كثير من الآيات فيها أن ما جاء المؤمنين من النعيم إنما هو بأعمالهم، فما معنى هذه الباء؟

الجواب: الباء في النصوص التي في القرآن هي باء السببية، وليس في القرآن عند أهل السنة باء مقابلة بين الله ﷻ وخلقه في جزاء الأعمال، فكل آية فيها جزاء العمل واستعملت فيها الباء فمعنى ذلك أن الباء باء السبب؛ لأن النبي ﷺ مُبَيِّن للقرآن، قال سبحانه وتعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]، وقد بيَّن ﷺ ذلك بقوله: «**لَا يُدْخِلُ أَحَدًا مِنْكُمْ عَمَلُهُ الْجَنَّةَ**». قِيلَ: وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللهِ قَالَ: «**وَلَا أَنَا إِلاَّ أَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللهُ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ**»[٢].

فقوله: «**لَا يُدْخِلُ أَحَدًا مِنْكُمْ عَمَلُهُ الْجَنَّةَ**»، يعني: أنه لا يستحق دخول الجنة بعمله، فالنبي ﷺ نفى المقابلة والاستحقاق كما يستحق المخلوق على المخلوق، مثال ذلك: أنا عملت عندك يومًا كاملًا، فأعطيتني أجرًا، هذا الأجر استحقه بالمقابلة، أما الله ﷻ فلا يستحق عباده جزاء عملهم بالمقابلة؛ لأنهم مهما بلغت أعمالهم فهي قليلة، والله ﷻ أنعم عليهم كثيرًا، قال سبحانه وتعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِىَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣].

---

(١) انظر: الفصل في الملل والنحل (٤/ ٩٦)، وشرح الطحاوية (ص٤٩٥)، ورسالة في دخول الجنة لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص١٤٥ وما بعدها)، ومجموع الفتاوى (٨/ ٧٠).

(٢) سبق تخريجه (ص٢٨٦).

فإذًا تُنفى باء المقابلة والاستحقاق بالمقابلة، وتثبت باء السببية، ودخول الجنة إنما هو برحمة الله ـ نسأل الله ﷻ أن يجعلنا وجميع المسلمين من أهلها برحمته ـ ثم بعد ذلك ترقيهم فيها بقدر أعمالهم، وأما أصل الدخول فهو برحمة الله ﷻ.

إذًا لفظ (كتب) في قوله ﷻ: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ بمعنى: أوجب، وهذا من الألفاظ التي يذكر الأصوليون أنها تدل على الوجوب، مثل: كتب، عليكم ـ بصيغة اسم الفعل ـ وفرض، وحكم، ونحو ذلك من الألفاظ التي تدل على الوجوب.

نختم هذا المبحث بآية سورة يوسف، وهي قوله ﷻ: ﴿فَٱللَّهُ خَيْرٌ حَٰفِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾ [يوسف: ٦٤]، هذه الآية فيها إثبات صفة الرحمة لله ﷻ، وإثبات صفة الرحمة للمخلوق؛ لأن الله ﷻ جعل رحمته أعظم من رحمة المخلوق؛ لقوله: ﴿وَهُوَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾، فمعنى ذلك أن لله ﷻ رحمة وللمخلوق رحمة، ورحمة الله ﷻ أعظم وأغلب من رحمة المخلوق، وهذا فيه تنصيص على أن الاشتراك في هذا الاسم بين المخلوق والخالق إنما هو اشتراك في بعض المعنى ـ في بعض المسمى ـ فالله ﷻ رحيم، والمخلوق يكون رحيمًا، لكن رحمة المخلوق تناسبه، ورحمة الله ﷻ تليق بجلاله وعظمته، وبين الصفة والصفة كما بين الذات والذات، جل ربنا وتعاظم وتقدس.

قال ﷻ هنا: ﴿فَٱللَّهُ خَيْرٌ حَٰفِظًا﴾، ﴿حَٰفِظًا﴾: تمييز لخير، و(خير) أصلها (أخير)، يعني: أصلها أفعل التفضيل، لكن ما أطلقت العرب أخير بأفعل، فأطلقت خير وشر ونحو ذلك ويريدون به التفضيل في بعض مواضعه.

قال: ﴿خَيْرٌ حَٰفِظًا﴾، يعني: خير من يحفظ هو الله ﷻ؛ ولهذا من أسماء الله ﷻ (الحفيظ)، وله معانٍ منها:

المعنى الأول: أن (الحفيظ) هو الذي يحفظ أعمال العباد، وهو الذي يحفظ ما يكون في ملكه ﷻ، وحفظه لذلك بحفظ سابق وحفظ لاحق، أما الحفظ السابق بالقدر، وأما الحفظ اللاحق بكتابة الملائكة بما يحصل.

المعنى الثاني: أنه هو الذي يحفظ أولياءه ويحفظ المؤمنين مما يكرهه ﷻ لهم، وهذا حفظ في الدنيا وحفظ في الآخرة، والناس يتنوعون ويتفاوتون في مراتب حفظ الله ﷻ لهم، والنبي ﷺ بيَّن ذلك بقوله: «**احْفَظِ اللهَ يَحْفَظْكَ**»[١]، فمن كان أعظم حفظًا لله كان ﷻ أعظم حفظًا له من غيره.

❋ ❋ ❋

(١) أخرجه الترمذي (٢٥١٦)، وأحمد في المسند (١/ ٢٩٣)، وأبو يعلى في مسنده (٤/ ٤٣٠)، وعبد بن حميد في مسنده (ص٢١٤)، والطبراني في الأوسط (٥/ ٣١٦) والكبير (١١٢٤٣)، والحاكم في المستدرك (٣/ ٦٢٣)، وأبو نعيم في الحلية (١/ ٣١٤)، والبيهقي في شعب الإيمان (١/ ٢١٧) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

وَقَوْلُهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩].

وَقَوْلُهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ﴾ [النساء: ٩٣].

وَقَوْلُهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُوا۟ مَآ أَسْخَطَ ٱللَّهَ وَكَرِهُوا۟ رِضْوَٰنَهُۥ﴾ [محمد: ٢٨].

وَقَوْلُهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ [الزخرف: ٥٥].

وَقَوْلُهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٦].

وَقَوْلُهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٣].

الشَّرح

هذه الآيات فيها إثبات جملة من الصفات الاختيارية، وهي: الرضا، والغضب، والسخط، والكراهية، والمقت، فالله عَزَّ وَجَلَّ يغضب ويرضى لا كأحد من الورى، فهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى في غضبه ورضاه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، كذلك كراهية الله عَزَّ وَجَلَّ وسخطه وبغضه ومقته وأسفه كل هذا على النحو الذي يليق بجلاله وعظمته، وأهل السنة والجماعة يثبتون هذه الصفات جميعًا؛ لأنها قد جاءت في الآيات والأحاديث في مواضع كثيرة، ونوع إثباتها بتنوع الدلالات عليها:

* **تارة بالفعل الماضي.**
* **وتارة بالفعل المضارع.**

* **وتارة بالمصدر**، ونحو ذلك من الدلالات.

فإن هذه الصفات الاختيارية ثابتة لله ﷻ كما أثبتها لنفسه وكما أثبتها له رسوله ﷺ، ونعني بقولنا: (الصفات الاختيارية) أي: التي تقوم بذات الله ﷻ بمشيئته وقدرته.

وهذه الصفات مما حصل فيها النزاع قديمًا، وأول من أحدث القول بأن الصفات الاختيارية لا تثبت لله ﷻ وإنما تُؤول هم الكلابية، بل قال ذلك قبلهم الجهمية والمعتزلة، فكما قال المعتزلة: إن كلام الله مخلوق. كذلك قالوا في هذه الصفات التي تقوم بمشيئة الله: هي مخلوقات منفصلة. فالغضب عندهم مخلوق منفصل، ويجعلون الغضب هو أثر الغضب، وكذلك الرضا يجعلونه مخلوقًا منفصلًا، ويقولون: هو مجاز عن النعمة، أو مجاز عن الإنعام، أو الإحسان، أو نحو ذلك، يعني: أن هذه تفسر عندهم بالمخلوقات المنفصلة.

فرام ابن كلاّب[1] أن يأتي بقول يرد به قول أولئك ويثبت به ما دل الكتاب والسنة على إثباته، فأخذ طريقًا وسطًا، وقال: هذه الصفات التي سميت بالاختيارية لا تقوم بذات الله ﷻ بمشيئته وقدرته، وإنما هي صفات قديمة. فعنده الغضب قديم، والرضا قديم، والكراهية قديمة، ومع ذلك فإنه يُؤول فيقول: هذه مردها إلى صفة الإرادة. ويقول مثلما يقول الأشاعرة والماتريدية: الغضب إرادة الانتقام، والرضا إرادة الإحسان، ونحو ذلك. فيُرجعون الصفة القديمة إلى الإرادة، فالأشاعرة والماتريدية خالفوا أهل السنة والجماعة في هذا الباب من وجهين:

الأول: أن الصفة قديمة وليست قائمة بذات الله بمشيئته واختياره.

الثاني: أن الصفة لا تليق بالله ﷻ؛ ولهذا يؤولونها بالإرادة.

---

(١) سبقت ترجمته، راجع (ص٩٩).

فتحصل لنا أن أولئك المخالفون للكتاب والسنة على مذاهب شتى في هذه الصفات الاختيارية، وأهل السنة والجماعة يثبتون ما دلت عليه النصوص من إثبات صفة الغضب والرضا؛ كما في قول الله ﷻ في آية سورة البينة: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُۥ﴾ [البينة: ٨]، وقوله: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: ١٨]، ونلحظ في هذه الآية أن زمن الرضا وقت المبايعة، فقوله: ﴿إِذْ يُبَايِعُونَكَ﴾ يعني: حين يبايعونك، و﴿إِذْ﴾ ظرف زمان، وظرف الزمان يُنصب بالواقع فيه؛ كما قال ابن مالك في الألفية[1]:

فَانصِبهُ بِالوَاقِعِ فِيهِ مُظهِرَا كَانَ وَإلاَّ فَانوِهِ مُقَدَّرَا

وما وقع في هذا الزمن هو رضى الله ﷻ ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ هذا ظاهر في أن الرضا حصل وقت المبايعة أو بالمبايعة، وهذا يعني: أن الرضا لم يكن قديمًا، وإنما كان مع المبايعة.

وكذلك آية النساء التي ذكرها الشيخ: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ﴾ [النساء: ٩٣]، فيها إثبات صفة الغضب لله ﷻ، وفيها أن الغضب رُتب على القتل؛ لأنه قال: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا﴾ فأوله شرط، وما بعد الفاء هو جزاء الشرط، قال: ﴿فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ﴾ هذا أول الجزاء، قال: ﴿فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ﴾ فإذًا: وقوع الغضب بعد القتل، وكذلك وقوع اللعنة بعد القتل؛ كما أن جهنم كانت جزاءً له بعد أن ارتكب تلك الكبيرة.

وهكذا ترى أن النصوص دلت على إثبات تلك الصفات الاختيارية

---

(١) انظر: ألفية ابن مالك مع شرح ابن عقيل (٢/ ١٩٢).

بأنواع من الدلالات، وأن هذه الصفات قائمة بذات الله ﷻ بمشيئته وقدرته، ما معنى أنها قائمة بذات الله بمشيئته وقدرته؟ يعني: أنه ﷻ غضب على المعين بعد أن لم يكن غاضبًا عليه، أو رضي عليه بعد أن لم يكن راضيًا عنه، ودلالات القرآن ظاهرة وواضحة على ذلك، ففي صفة الغضب قال ﷻ: ﴿وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِى فَقَدْ هَوَىٰ﴾ [طه: ٨١]، وهذا يدل على أن الغضب حلَّ، وأولئك يقولون: هو قديم. والله ﷻ قال: ﴿وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِى فَقَدْ هَوَىٰ ﴿٨١﴾ وَإِنِّى لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ثُمَّ ٱهْتَدَىٰ﴾ [طه: ٨١، ٨٢]، فدلت الآية على أن الغضب يحل بعد أن لم يكن حالًا.

وهذا أيضًا جاء مبيَّنًا في السنة في نصوص كثيرة فيها إثبات هذه الصفات، وفيها أنها قائمة بذات الله بمشيئته وقدرته يتصف الله ﷻ بها متى شاء وكيف شاء، ـ جل ربنا وتعالى وتعاظم وتقدس ـ، كما جاء في الحديث الذي في الصحيحين في بيان حال أهل الجنة: «**إِنَّ اللهَ يَقُولُ لأَهْلِ الْجَنَّةِ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ. يَقُولُونَ: لَبَّيْكَ رَبَّنَا وَسَعْدَيْكَ. فَيَقُولُ: هَلْ رَضِيتُمْ؟ فَيَقُولُونَ: وَمَا لَنَا لَا نَرْضَى، وَقَدْ أَعْطَيْتَنَا مَا لَمْ تُعْطِ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ. فَيَقُولُ: أَنَا أُعْطِيكُمْ أَفْضَلَ مِنْ ذَلِكَ. قَالُوا يَا رَبِّ وَأَيُّ شَيْءٍ أَفْضَلُ مِنْ ذَلِكَ؟ فَيَقُولُ: أُحِلُّ عَلَيْكُمْ رِضْوَانِي فَلَا أَسْخَطُ عَلَيْكُم بَعْدَهُ أَبَدًا**»[١]، الشاهد من هذا الحديث قوله ﷻ: «**أُحِلُّ عَلَيْكُمْ رِضْوَانِي**»، يعني: أن الرضوان حل عليهم.

وقال بعدها: «**فَلَا أَسْخَطُ عَلَيْكُمْ بَعْدَهُ أَبَدًا**»[٢]، كذلك السخط

---

(١) أخرجه البخاري (٦٥٤٩)، ومسلم (٢٨٢٩) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٢) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

أَوَمَا عَلِمْتَ بِأَنَّهُ سُبْحَانَهُ حَقًّا يُكَلِّمُ حِزْبَهُ بِجِنَانَ =

يكون في وقت دون وقت، وهذا كما جاء في حديث الشفاعة الذي رواه مسلم وغيره، قال ﷺ في سياق ما يحصل في عرصات القيامة: «**إِنَّ رَبِّى قَدْ غَضِبَ الْيَوْمَ غَضَبًا، لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ، وَلَنْ يَغْضَبَ بَعْدَهُ مِثْلَهُ**»(١)، وهذا يدل على أن غضب الله الذي سيكون في عرصات القيامة غير مسبوق بمثله وغير ملحوق بمثله، فهذه صفة اتصف بها الله عَزَّ وَجَلَّ متى شاء، وهذه الأصول بَيِّنة واضحة جدًّا بحمد الله وتوفيقه.

إذا تبين ذلك فإن أهل السنة والجماعة يعتقدون أن ما وصف الله عَزَّ وَجَلَّ به نفسه يجب إثباته لله عَزَّ وَجَلَّ، سواء أكان ذلك من الصفات الذاتية أم من الصفات الفعلية، وكذلك إذا كان من الصفات اللازمة أم من الصفات الاختيارية.

وقول الجهمية والمعتزلة في تفسير تلك الصفات بأنها مخلوقات منفصلة هو قول باطل؛ لأن في هذا نفي للصفة، والله عَزَّ وَجَلَّ أثبت لنفسه تلك الصفات، ثم إن في سبب نفيهم لتلك الصفات أن الجهمية الذين أصلوا أصول البدع في نفي الصفات وتأويلها وجحدها وتحريفها، أصلوا أصلًا ألا وهو أن الله عَزَّ وَجَلَّ ليس متصفًا إلا بصفة واحدة ألا وهي صفة الوجود، هذا قول الجهمية، والصفات الأخرى يقولون: هذه إذا أُثبتت لزم منها حلول الأعراض فيمن اتصف بها، وإذا قيل بجواز حلول الأعراض فيمن اتصف بها لزم منه أن يكون من حلت به جسمًا. وهذا

= فَيَقُولُ جَلَّ جَلَالُهُ هَلْ أَنْتُمُ ... رَاضُونَ قَالُوا نَحْنُ ذُو رُضْوَانِ
أَمْ كَيْفَ لَا نَرْضَى وَقَدْ أَعْطَيْتَنَا ... مَا لَمْ يَنَلْهُ قَطُّ مِنْ إِنْسَانِ
هَلْ ثَمَّ شَيْءٌ غَيْرُ ذَا فَيَكُونَ أَفْ ... ضَلَ مِنْهُ نَسْأَلُهُ مِنَ الْمَنَانِ
فَيَقُولُ أَفْضَلُ مِنْهُ رُضْوَانِي فَلَا ... يَغْشَاكُمُ سَخَطٌ مِنَ الرَّحْمَنِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/ ٥٨١).

(١) أخرجه البخاري (٣٣٤٠، ٤٧١٢)، ومسلم (١٩٤) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

قول باطل، فقدموا لهذا بمقدمة باطلة نتج عنها نتائج باطلة، ثم أولوا النصوص.

وهذا أصل عند الجهمية، وهو الذي به انحرف المعتزلة وانحرف الكلابية وانحرف الأشعرية والماتريدية وكل فرق الضلال في باب الصفات، ما هذا الأصل؟ هو ما يسميه أهل العلم بحلول الأعراض، ولا بأس أن نعرج عليه بقليل من الإيضاح؛ لأن بفهمه يُفهم لماذا نفى الجهمية الصفات، ولماذا نفى المعتزلة الصفات ولماذا نفى الكلابية والأشاعرة والماتريدية الصفات.

لماذا نفوها؟ الجواب: نفوها لهذا الأصل ألا وهو القول بأن إثبات وجود الله ﷻ لا يكون إلا عن طريق دليل حدوث الأعراض، فإن جهم بن صفوان قد تحير في ربه لما قال له طائفة من السُمَنية[1] من أهل الهند ـ من التناسخية الذين لا يقولون بإله ولا برب خالق ولا بمعبود لهم ـ قالوا له: أثبت لنا أن هذه الأشياء مخلوقة وأن لها خالقًا؟ فتفكر مدة من الزمن، ولأن أولئك لا يقرون بالقرآن اضطر إلى أن يحتج عليهم بالدليل العقلي، ما هذا الدليل العقلي الذي قال به جهم؟ قال: لدينا أعراض لا يمكن أن تقوم بنفسها ـ يعني: لا يمكن أن نراها ليس لها هيئة ـ ما هذه الأعراض؟ قال: مثل اللون، والحرارة، والبرودة، والحركة، هذه الأشياء لا تُرى، فالحركة من حيث هي حركة لا تُرى،

(١) السُّمَنِيَّةُ بضم السين وفتح الميم نسبة إلى سومنات قرية بالهند، وهي فرقة من عبدة الأصنام تقول بقدم العالم، وإبطال النظر والاستدلال، وزعموا أنه لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس، وأنكر أكثرهم المعاد والبعث بعد الموت، وقال فريق منهم بتناسخ الأرواح في الصور المختلفة. انظر: الفرق بين الفرق (ص٢٥٣)، ولسان العرب (١٣/ ٢٢٠)، ومختار الصحاح (ص١٣٢)، والمصباح المنير (١/ ٢٩٠)، والتعاريف للمناوي (ص٤١٥).

والمشي من حيث هو لا يُرى، وكذلك ارتفاع الشيء، يعني: علوه وهبوطه لا يرى، فليس ثم شيء اسمه علو يُرى مجسمًا، ولا شيء اسمه مشي يُرى وحده، مثل ما يُرى البناء، ويُرى الجبل.

هذه المعاني سماها أعراضًا، وقال ـ وهو يُخاطب أولئك السمنية الضالين ـ: هذه المعاني لا يمكن أن تقوم بنفسها. قالوا: صحيح. قال لهم: إذًا إذا حلت بشيء فهذا الشيء إذًا احتاج لغيره، فليس ثَمَّ جسم إلا وفيه أعراض، فلا يقوم الجسم إلا بالأعراض، فليس ثَمَّ جسم بلا حرارة ولا برودة، فقال: حلول الأعراض في هذا الجسم معناه أن الجسم محتاج إليها، وما دام أن الجسم محتاج فهو ليس مستقلًا بإيجاد نفسه؛ لأن المحتاج إلى غيره في بعض وجوده، فبالأولى يكون محتاجًا إلى غيره في أصل الوجود، يعني: لو كانت الأجسام أوجدت نفسها لكان يمكن أن تستغني عن هذه الأعراض.

فإثبات هذه الأجسام وأنها لا يمكن أن توجد بنفسها كان عن طريق إثبات حلول الأعراض فيها، والأعراض لا يمكن أن تقوم بنفسها، فكذلك الأجسام لا يمكن أن تقوم بنفسها، إذًا: فالجسم محتاج إلى غيره في وجوده.

قال: فلا بد من موجد له. قالوا: هذا صحيح. فأثبت لهم أن الأشياء لا بد لها من موجد، ثم قال لهم: هذا الموجد هو الله تعالى، هو الرب ﷻ، هو الخالق الذي أوجد هذه الأشياء من عدم، فسلموا له بوجود الله ﷻ، ثم قالوا له: صف لنا هذا الرب؟ فلما أراد الوصف نظر في الأوصاف التي في القرآن، فكلما أراد أن يصف بوصف وجد أن إثبات هذا الوصف ينقض الدليل الذي أقامه ولم يجد غيره على وجود الله ﷻ، فإذا أثبت أن الله ﷻ متصف بالصفات الذاتية مثل اليدين والوجه، وغير ذلك من الصفات التي يقولون: إنها لا تقوم

بنفسها، وأن من حلت به فهو جسم مثل الأجسام محتاج إلى غيره، وكذلك صفات الغضب والرضا والعلو، ونحو ذلك من الصفات من باب أولى[١].

هذا الأصل الذي قعده جهم ـ عامله الله بما يستحق ـ أصل الأمة؛ لأن كل من أتى بعده من المبتدعة قال: لا يوجد دليل على إثبات وجود الله لمن لا يؤمن بكتاب ولا بسنة ولا رسالة إلا هذا الدليل، وهو دليل حلول الأعراض في الأجسام، وإذا كان كذلك فكل ما ينقض هذا الدليل فلابد من نفيه أو تأويله، فكان جهم هو أول مَنْ أَصَّل هذا، وقال: ليس لله صفة إلا صفة واحدة هي الوجود المطلق، ما دام أنه خالق فلابد أن يكون موجودًا.

وهذه الصفات التي في الكتاب والسنة ماذا يقول فيها؟ قال: هذه كلها مخلوقات منفصلة، فالسميع يعني: المسموعات، والبصير يعني المبصرات، وهكذا في كل الصفات سواء الذاتية أو الفعلية أو الاختيارية أوَّلها بمخلوقات منفصلة.

ثم أتى المعتزلة بعده وقالوا: هناك صفات عقلية، يعني: الدليل الذي أقامه جهم صحيح، وقالوا: هو دليل عقلي، والعقل الصحيح لا يطعن في العقل الصحيح، أو العقل الصريح لا يطعن في العقل الصريح.

ماذا تريدون أيها المعتزلة؟

قالوا: نريد أن نقول إنه ثَمَّ صفات عقلية دل العقل على أن الخالق لابد أن يكون متصفًا بها. فأثبتوا ثلاث صفات دل عليها العقل.

---

(١) انظر: مناظرة الجهم للسمنية في: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد (ص١٩)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز (ص٥٩١)، ومجموع الفتاوى (٤/ ٢١٨)، واجتماع الجيوش الإسلامية (ص١٢٩)، وبيان تلبيس الجهمية (١/ ٣١٩).

ثم أتى الكلابية أتباع عبد الله بن سعيد بن كلاب، وكان لهم ميل إلى أهل الحديث، لكنهم وجدوا أن أهل الحديث لم يقيموا دليلًا عقليًا على وجود الله، وكذلك السلف لم يقيموا دليلًا عقليًا ـ كما يزعمون ـ فأخذوا بطريقة خلطوا فيها بين طريقة الجهمية وطريقة أهل الحديث، فأثبتوا مع التأويل، سبع صفات عقلية، مثلما قال المعتزلة: العقل الصريح لا يناقض العقل الصريح. وقالوا: هي ليست ثلاث صفات بل هي سبع.

وتبعهم على ذلك الأشعرية والماتريدية، وزادوا صفة ثامنة هي صفة التكوين، وقالوا: هي ثمان صفات وليست سبعًا، وكلها صفات عقلية.

المقصود من هذا أن تفهم حينما يقول أحد من أئمة السلف عن بعض من يؤول الصفات: إن فلانًا جهمي ـ ولو كان أشعريًّا ـ فإن بعض الناس يستعظم هذا ويقول: لماذا يقولون عن فلان الذي أوَّل صفة إنه جهمي؟

الجواب عن ذلك: أنه ما أوَّل الصفات إلا وقد رضي أصل الجهمية الذي من أجله أوَّل، فهو تبعهم في تأصيل ما يُثبت أو ما ينفي من صفات الله ﷻ من حيث التأصيل، نعم قد يكون خالفهم في بعضها لكن من حيث التأصيل رضي بتلك الطريقة.

نعود إلى الصفات التي جاءت في الآيات التي ذكرها شيخ الإسلام، وهي: صفة الغضب، والرضا، والكراهية، والمقت، والأسف، والبغض من الله ﷻ، كل هذه الصفات الاختيارية يسمونها: أعراضًا، ويقولون: لا يجوز القول بأن الله متصف بها؛ لأن معنى ذلك حلول الأعراض فيه ﷻ. وتارة يقولون: معنى ذلك حلول الحوادث فيه ﷻ، وصار بذلك محلًا للحوادث.

وإذا صار محلًا للحوادث ماذا يصير عند الأشاعرة، والماتريدية،

والكلابية؟ قالوا: إذا صار محلًا للحوادث معناه أنه جسم، ولهذا بعضهم يختصر هذا الطريق ويقول: نؤول. لماذا تؤول؟ قال: لأن إثبات هذه الصفات يقتضي الجسمية... إلى آخره.

إذًا: هذا التأصيل البشع الضال المضل الذي أصله جهم وتبعه عليه الذين يعتقدون في أنفسهم أنهم كانوا عقلاء، هذا كان أضر شيء على الأمة فيما يتصل باعتقادها بنصوص الصفات، فخاض غمرة ذلك أكثر الأمة ورضوا بهذا الأصل البشع الذي أصله الكافر المضل جهم بن صفوان عليه من الله ما يستحق. فإذا أردت أن تنقض مسألة من مسائل أهل البدع تذكر هذا الأصل، لأنهم إذا كانوا حذاقًا في طريقتهم، فإنهم يعلمون هذا الأصل؛ ولهذا شيخ الإسلام في «**التدمرية**» نقض هذا الأصل بعدد من القواعد[١].

فهذه الآيات التي ذكرها الشيخ دلت على إثبات صفة الرضا لله ﷻ، والرضا صفة لله ﷻ قائمة به، فهو سبحانه وتعالى يرضى متى شاء وكيف شاء، ومن قال: إن الرضا قديم؛ كمن يقول: رضاه عن المؤمن قديم، وغضبه على الكافر قديم، فليس هذا بمقولة للسلف، بل هي مقولة لأهل البدع، لماذا؟ لأننا نقول: إن الله ﷻ رضي عن المؤمن بعد إيمانه، فإذا كفر غضب عليه، فيكون في حق المرتد ـ عند أهل السنة والجماعة ـ رضي عنه لما كان مؤمنًا، وغضب عليه لما ارتد.

وأولئك ـ الأشاعرة والماتريدية وغيرهم ـ يقولون: الرضا قديم، فمن علم الله ﷻ منه أنه يوافيه بالإيمان ـ يعني: يموت بالإيمان ـ فهو راضٍ عنه ولو كان كافرًا، يعني: خالد بن الوليد عندهم في أيام معركة أحد، وهو يرمي المسلمين بالنبل، ويقتل من يقتل من المسلمين، كان

---

(١) انظر: التدمرية (ص٤٠ ـ ٥٠).

إذ ذاك مرضيًا عنه، وأبو سفيان لما قاتل النبي ﷺ في بدر، وفي أحد، كان إذ ذاك ـ عندهم ـ مرضيًا عنه، لماذا؟ قالوا: لأن الله علم أنه يوافيه بالإيمان، يعني: يموت على الإيمان، كذلك المؤمن إذا كان في علم الله عَزَّ وَجَلَّ أنه يموت على الكفر؛ فإنه حتى في حال إيمانه عندهم مغضوب عليه.

ولاشك أن هذا يلزم منه لوازم باطلة، فمن كان في حال الإيمان مغضوب عليه ووفق إلى أعمال كثيرة، هل الله عَزَّ وَجَلَّ يوفق من هو مغضوب عليه؟ يعني: يلزم على أقوالهم لوازم باطلة كثيرة.

إذًا هذه المسألة مهمة؛ لأن بعض الناس قد لا يدقق فيها، وهي أن الرضا والغضب والبغض والكره والمقت والأسف من هذه الصفات التي جاءت الأدلة بها، هذه كلها متعلقة بمشيئة الله عَزَّ وَجَلَّ، وليست قديمة كما يقول أولئك.

ففي قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩]، رضا الله عَزَّ وَجَلَّ عن العبد صفة من الصفات، وفي قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ﴾ [النساء: ٩٣]، الغضب صفة من الصفات أيضًا، ماذا يقول المؤولة؟

يقولون: الرضا إرادة الإنعام، والغضب إرادة الانتقام.

فإذا سألتهم عن الغضب ما هو، ولماذا قلتم: هو إرادة، ولم تقولوا: الغضب هو الغضب؟

قالوا: لأن الغضب هو ثوران دم القلب، وإثبات الغضب يقتضي إثبات الجسمية، وهذا غير لائق بالله.

وقولهم هذا مردود من وجهين:

الوجه الأول: أن الغضب صفة من الصفات يشترك فيها الخالق والمخلوق، وأنتم حددتم ـ في تعريف الغضب ـ ما عقلتموه من

المخلوق؛ لأنكم فسرتم الغضب بأنه ثوران الدم في القلب، وهذا في المخلوق، لكن هل هذا هو الغضب بشكل عام في الملَكِ، وفي الإنسان، وفي جميع المخلوقات؟

الوجه الثاني: أن ثوران دم القلب هل هو الغضب عينه أم هو أمر نشأ عن الغضب؟ فالمتأمل يرى أن ثوران الدم في القلب وامتلاء العروق بالدم ـ كما يقولون: إن هذا الغضب ـ هو في الواقع غضب أولًا ثم حصلت هذه الأشياء، فإذًا غليان دم القلب وانتفاخ العروق والأوداج وتغير لون الوجه، هذه ليست الغضب بعينه، وإنما هي أشياء نتجت عن الغضب في الإنسان، فإذًا إذا عُرِّف الغضب بذلك التعريف صار باطلًا؛ لأنه تعريف للشيء بأثره، وهذا ليس بمستقيم عند المُعرفين، وعند أهل اللغة، وعند جميع العقلاء.

إذًا: فكلامهم باطل؛ لأن من قال: إن الغضب إرادة الانتقام، والرضا إرادة الإنعام أو الإحسان. هذا نفي للصفة؛ لأنه نفى صفة الرضا والغضب وجعل بدلها صفة الإرادة، وهذا باطل.

الأن تتعجب من أصحاب هذه الفرق الضالة أنهم أحيانًا يعتزون بعقولهم، وهم في الواقع يخطئون في أساسيات، لكن سبحان من طمس على بصائرهم، فإذا سألت أحدهم وقلت له: لماذا فسرت الغضب بالإرادة؟ قال: لأن الغضب لا يليق بالله، لأنه من آثار الأجسام. فإن قلت له: عرف الإرادة، هل الله له إرادة والمخلوق ليس له إرادة؟ قال: المخلوق له إرادة. لأنه لا يستطيع أن ينفي الإرادة عن المخلوق، وإذا كان للمخلوق إرادة فمعنى ذلك أن التشبيه قد حصل، فإذًا صار المخلوق له إرادة، ومعنى ذلك أن الإرادة هذه من صفات الأجسام على تقسيمكم، فكيف وصفتم الله ﷻ بها؟

قالوا: دل الدليل العقلي على وجوب الاتصاف بالإرادة.

نقول: ولماذا لم يدل دليل على أن الإرادة في الله تثبت الجسمية؛ كما أن الإرادة في المخلوق تثبت الجسمية؟

قالوا: لا، الإرادتان مشتركان في اللفظ لكن مختلفتان في الحقيقة، إرادة المخلوق تناسبه وإرادة الله ﷻ تناسبه.

فإذا قالوا ذلك ـ كما قال شيخ الإسلام في التدمرية ـ فقد طعنوا أنفسهم، ولهذا يقول شيخ الإسلام: «كل واحد من النفاة لِمَا أخبر به الرسولُ ﷺ من الصفات لا ينفي شيئًا فرارًا مما هو محذور إلا وقد أثبت ما يلزمه فيه نظير ما فر منه، فلا بد في آخر الأمر من أن يُثبت موجودًا واجبًا قديمًا متصفًا بصفات تميزه عن غيره، ولا يكون فيها مماثلا لخلقه. . .»[(١)]، فإذا ناظرت الجهمي فاطعنه بهذه الصفة التي أثبتها، وقل له: المخلوق متصف بالوجود أم غير متصف؟ سيقول: متصف بالوجود. فتقول له: إذًا اقتضى التماثل والتشبيه والتجسيم ـ على قولكم ـ لأنهما اشتركا في صفة. فيلزمه فيما بقى ما لم يثبته، كذلك الكلابية أو المعتزلة أو الأشعرية أو الماتريدية. . إلى آخره، يلزمهم ذلك.

إذًا لا فرار عند أي نافٍ للصفات أن يثبت ولو صفة واحدة، فإذا أثبت صفة فقل له: ما معنى هذه الصفة؟

فإن قال: معناها كذا. قل: والمخلوق فيه هذه الصفة، فإذًا اقتضى التجسيم أو التشبيه، فإذا قال: لا، هذه تناسب الخالق وهذه تناسب المخلوق. فقل: قل أيضًا ذلك في كل الصفات؛ إذ القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر، وكذلك القول في بعض الصفات كالقول في الذات يُحتذى فيه حذوه وينهج فيه منهاجه.

إذًا: لاشك أن قولهم بنفي الصفات أو تأويلها واضح البطلان،

---

(١) انظر: التدمرية (ص٤٣).

لكن احتاج الأمر إلى شيء من التفصيل؛ لأن كثيرًا ممن يتعرضون للتفسير، وخاصة بعض الذين يُدَرِّسُون في الكليات ـ أو أحيانًا في الثانوي ـ قد يأتي بعضهم إلى هذه النقاط ويخوض في بعض أقوال المبتدعة، ويأتي طالب العلم ولا يحسن الرد ولا إقامة الحجة فلا يقيم الحجة، وحجج أهل السنة والجماعة ـ بحمد لله ـ هي من أوضح الحجج في العقليات، ومن أنصع الحجج في النقليات ولله الحمد والمنة.

ثم إن هذه الصفات التي ذكرها الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيما استدل به عليها من الآيات فيها ثم صفات مشتركة في الأصل مثل صفة البغض، وصفة الغضب، فقول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ [الزخرف: ٥٥]، هنا الأسف يُطلق على شدة الغضب، ويُطلق أيضًا على شدة الحزن والحسرة ـ يعني: في اللغة ـ فيقول: أسفت وآسفني فلان إذا أغضبه أو أحزنه، فهنا الأسف هو من جنس الغضب، فينبغي الانتباه إلى أن الصفة قد يكون لها أصل، وبعض الصفات تكون متنوعة اللفظ ولكنها مشتركة في الأصل، فالغضب منه الأسف وقد يكون منه أشياء أخرى، كذلك البغض، فقد استدل الشيخ على إثبات البغض لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٦]، وقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٣]، والمقت هو أشد البغض، إذًا: البغض جنس منه الكراهية ومنه المقت.. إلى آخره، فإثبات أصل الصفة لا يعني أن الصفات الأخر مردها إلى هذا الأصل، يعني: لا نقول المقت هو البغض أو الكراهية؛ لأن كل صفة من صفات الله عَزَّ وَجَلَّ تُثبت على ما دل عليه النص، لكن لها أصل ولها جنس، فالمقت من جنس البغض؛ ولذلك فسروه بأنه أشد البغض، أي: ليس هو البغض فقط بل البغض الشديد، والبغض له مراتب متعددة.

إذًا الخلاصة في هذا الأمر: أن هذه الصفات وإن كانت عند التفسير

قد يقرب بعضها من بعض لكن لا يُقال: إن معنى صفة أثبتها الله لنفسه هو معنى صفة أخرى بالترادف المطلق. لكن يقال: هي من جنسها. مثل ما تكلم الأئمة ـ كشيخ الإسلام وغيره ـ في الصفات التي هي من جنس الحركة؛ كالإتيان، والمجيء، والنزول، والعلو. . . إلى آخره.

بقي من الكلام على الآيات قوله ﷻ: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ﴾ [النساء: ٩٣]، اللعن من الله ﷻ هو الطرد والإبعاد من الرحمة، والطرد والأبعاد من الرحمة قد يكون طردًا وإبعادًا دائمًا، وقد يكون طردًا وإبعادًا مؤقتًا، ففي حق المؤمن الذي ثبت له الإسلام إذا لعن الله ﷻ من فعل كذا؛ كغضبه ﷻ على القاتل ولعنه، فيكون اللعن هنا طردًا وإبعادًا مؤقتًا عن رحمة الله ﷻ، يعني: أنه قد يُعَذَّب في النار حينًا من الزمن ثم يخلص منها بإسلامه وتوحيده، فما جاء في النصوص من اللعن لمن فعل كذا ـ ولو كان مسلمًا ـ يُحمل على أنه طرد وإبعاد مؤقت؛ وذلك مثل لفظ التحريم: حرم الله الجنة على من فعل كذا، هذا التحريم تحريم مؤقت، وهناك التحريم الأبدي هذا للكفار.

فإذًا اللعن طرد وإبعاد من رحمة الله، وهو دائم بالنسبة للكافر ومؤقت بالنسبة للمسلم الذي فعل كبيرة استحق عليها اللعن، أو مات على ذلك ولم يتب[١].

كيف يحصل اللعن من الله ﷻ؟

قال شيخ الإسلام رحمه الله وأئمة السنة[٢]: يحصل اللعن من الله بالقول وليس بالمعنى فقط؛ كأن يقول الله ﷻ ألعن فلانًا، أو لعنت فلانًا، أو نحوه، فإذًا قوله ﷻ هنا: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ﴾ أي:

(١) انظر: الصارم المسلول على شاتم الرسول (٢/ ٨٧).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (١٥/ ٣٦٥، ٣٦٦)، ودقائق التفسير (٢/ ٤٥٨) وتيسير العزيز الحميد شرح كتاب التوحيد (ص١٥٧).

لعنه بقوله ﷻ، فإذا جاء في النص: لعن الله كذا، يعني: أن الله ﷻ لعنه بالقول، وقوله ﷻ: ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ جَزَآؤُهُمۡ أَنَّ عَلَيۡهِمۡ لَعۡنَةَ ٱللَّهِ وَٱلۡمَلَـٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ﴾ [آل عمران: ٨٧] يعني: أن الله يلعنه قولًا، أي: يأمر بطرده وإبعاده من رحمته قولًا، وأما الملائكة والناس فهم يدعون بأن يكون أولئك من الملعونين.



وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ﴾ [البقرة: ٢١٠].

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨].

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿كَلَّآ إِذَا دُكَّتِ ٱلْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا ﴿٢١﴾ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢١، ٢٢].

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلسَّمَآءُ بِٱلْغَمَٰمِ وَنُزِّلَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ تَنزِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٥]

الشَّرْح

هذه الآيات فيها ذِكْر صفات من جنس واحد، وهي: صفة الإتيان والمجيء والنزول لله ﷻ، وشيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذكر هذه الآيات كمثال، وإلا فالآيات والأحاديث التي فيها ذكر مجيء الله ﷻ وذكر إتيانه وذكر نزوله كثيرة، بحيث يُقطع معها بأن المراد بتلك الصفات حقائقها التي دلت عليها ظواهر الألفاظ(١).

(١) قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في نونيته:

والله مَا احتملَ المجيءُ سِوَى مَجي	ءِ الذَّاتِ بَعدَ تَبَيُّنِ البُرهَانِ
مِن أينَ يأتِي يا أولِي المعقُولِ إن	كُنتُم ذَوِي عَقلٍ مَعَ العِرفَانِ
مِن فوقِنَا أو تَحتِنَا وأمَامِنَا	أو عَن شَمَائِلِنَا وَعَن أيمَانِ
واللَّهِ لَا يَأتِيهُمُ مِن تَحتِهِم	أبَدًا تَعَالَى الله ذُو السُّلطَانِ
كَلاَّ وَلَا مِن خَلفِهِم وَأمَامِهِم	وَعَنِ الشَّمَائِلِ أو عَنِ الأيمَانِ =

ففي قوله ﷻ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ﴾، قوله: ﴿إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ يعني: يوم القيامة للفصل بين العباد، وفي هذه الآية وصف الله ﷻ نفسه بصفة الإتيان، وكذلك في الآية الثانية بقوله: ﴿أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾، فقوله: ﴿أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ﴾ فيه إثبات صفة الإتيان لله ﷻ.

وقال ﷻ: ﴿كَلَّآ إِذَا دُكَّتِ ٱلْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا ﴿٢١﴾ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ فيها إثبات صفة المجيء لله ﷻ، وقوله: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلسَّمَآءُ بِٱلْغَمَٰمِ﴾ فيها إثبات صفة النزول لله ﷻ يوم القيامة لفصل القضاء، وجه الدلالة: أن تشقق السماء بالغمام هو مقدمة ذلك النزول؛ كما بينت ذلك السنة، وكما دل عليه قوله ﷻ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠]، فقوله ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلسَّمَآءُ بِٱلْغَمَٰمِ﴾ تفسرها آية البقرة.

كذلك السنة فيها إتيان الله ﷻ يوم القيامة للفصل بين العباد، وكذلك فيها إثبات نزوله ﷻ.

وهذه الصفات ـ في هذه الآيات ـ ذُكرت بصيغة الفعل، فقال ﷻ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ﴾، وقال ﷻ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ﴾، وقال الله ﷻ: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾، وقال ﷻ: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلسَّمَآءُ بِٱلْغَمَٰمِ﴾، يعني: وجاء ربك أو وأتى الله، والتعبير بالفعل ـ

= والـلَّـهِ لَا يَـأتِـيـهُـم إلاَّ مِـنَ ال ... عُـلـو الـذِي فَـوقَ كُـلٍّ مَـكَـانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (١/ ٥١٤، ٥١٥).

وقال القحطاني في نونيته (ص١٧):

وَالـلَّـهُ يَـومَـئِـذٍ يَـجـيءُ لـعـرضـنـا ... مَـعَ أَنَّـهُ فـي كُـلِّ وَقـتٍ دانـي

والأَشـعَـريُّ يَـقـولُ يـأتـي أَمـرُهُ ... وَيَـعـيـبُ وَصـفَ اللهِ بـالإتـيـانِ

وَالـلَّـهُ فـي الـقـرآنِ أَخـبَـرَ أَنَّـهُ ... يـأتـي بِـغَـيـرِ تَـنَـقُّـلٍ وَتَـدانِ

كما هو معروف ـ مشتمل على شيئين: مشتمل على زمن وحدث، والحدث هو مصدر لذلك الفعل، فإذًا: في قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ فيها زمن ذلك الفعل وهو المستقبل، وفيها الحدث الذي هو الإتيان، كذلك قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ فيه الزمن وفيه المجيء الذي هو المصدر، وهكذا في غيرها من الآيات.

ولا يُشكل على هذا قول طائفة من أهل السنة: إن باب الأفعال أوسع من باب الصفات. وذلك أن مرادهم بقولهم هذا أنه قد يُطلق الفعل ولا يُراد به إثبات الصفة من كل وجه، وهذا مثل قوله ﷻ: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥] وقوله ﷻ: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢] وقوله ﷻ: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ﴾ [البقرة: ٩]، ونحو ذلك مما فيه الفعل، فهذا منقسم، فكل فعل يُطلق لاشك أنه مشتمل على الحدث، والحدث وصف، وما قالوه من أن باب الأفعال أوسع يعنون به أنه ليس كل فعل أُضيف إلى الله ﷻ يكون فيه إثبات الصفة على وجه الإطلاق، بل قد يُطلق الفعل ويُراد به إثبات الصفة على وجه التقييد.

لا شك أن باب الأفعال أوسع من باب الصفات، فربما يُطلق الفعل ويكون عند إثبات الصفة مقيدًا كما تقول: يمكر الله ﷻ بمن مكر به، أو تقول: الله ﷻ من صفاته الاستهزاء بمن استهزأ به، ومن صفاته خداع من خادعه، ومن صفاته كيد من كاده ومن كاد أولياءه، ونحو ذلك.

قوله ﷻ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾، وفي الآية الأخرى: ﴿أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ﴾، وفي الثالثة: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾، ونحو ذلك، هذه الصفات هي من جنس واحد، وهي: الإتيان، والمجيء، والنزول، ومثلها صفة الهرولة، ونحو ذلك من الصفات التي هي ـ كما يقول شيخ الإسلام

وغيره[١] ـ من جنس الحركة، وهذه الصفات جنس واحد ودلالتها متقاربة، ففيها إثبات صفة الإتيان، وإثبات صفة المجيء، والمجيء يكون عن إتيان، والإتيان يكون بمجيء، كذلك فيها إثبات صفة النزول.

أما لفظ الحركة فهو لفظ لم يرد لا في الكتاب ولا في السنة إثباته لله ﷻ، وأما استعمال لفظ الحركة؛ كما جاء في رد عثمان بن سعيد الدارمي على بشر المريسي[٢]، وكما جاء في أقوال بعض أصحاب أحمد، وكما استعمله شيخ الإسلام[٣]، قالوا: الحركة يُراد بها معناها في اللغة، وهو: الانتقال بالفعل من شيء إلى شيء، هذا أصل الحركة، وقد تكون حركة نفس، وقد تكون حركة ذات، وقد تكون حركة فعل، وقد تكون حركة صفة، هذا في اللغة، يعني: بابها فيه سعة؛ ولهذا لم تُستعمل في الكتاب ولا في السنة لله ﷻ بلفظ الحركة، أما أفرادها فكثيرة، منها: وصف الله ﷻ بصفة الإتيان، والمجيء، والنزول، والتقرب، والهرولة، ونحو ذلك.

أما المبتدعة فهم يَدَّعون المجاز في هذه الصفات الفعلية، والمجاز

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٥/ ٤٣٦، ٤٥٨)، (٦/ ١٥٦)، وأقاويل الثقات (٦٣، ٢٠٠).

(٢) انظر كلام الإمام عثمان بن سعيد الدارمي في رده على بشر المريسي (١/ ٢١٥).

(٣) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مجموع الفتاوى (٨/ ٢٠، ٢١): «القول الثالث: إثبات الفعلين اللازم والمعتدى كما دل عليه القرآن... وقد صرح أئمة هذا القول بأنه يتحرك؛ كما ذكر ذلك حرب الكرمانى عن أهل السنة والجماعة، وسمى منهم: أحمد ابن حنبل، وسعيد بن منصور، وإسحاق بن إبراهيم، وغيرهم، وكذلك ذكره عثمان بن سعيد الدارمي عن أهل السنة، وجعل نفي الحركة عن الله ﷻ من أقوال الجهمية التي أنكرها السلف، وقال: كل حي متحرك ومالا يتحرك فليس بحي، وقال بعضهم: إذا قال لك الجهمي: أنا كافر برب يتحرك، فقل: أنا مؤمن برب يفعل ما يشاء».اهـ.
وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٥١)، وبيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٠٥).

معناه عندهم: أن ثم حذف في الكلام، فقوله ﷻ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ يعني: إلا أن يأتيهم أمر الله، أو إلا أن يأتيهم عذاب الله ﴿فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾، كذلك قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ يقولون: وجاء أمر ربك، أو وجاء مُلْك ربك. وهذا ونحوه يسمونه مجاز الحذف، يعني: أنه حُذف بعد الفعل كلمة هي فاعل الفعل، أو هي التي يضاف إليها الفعل، أما الله ﷻ عندهم فليس بمتصف بمجيء ولا إتيان ولا نزول ولا غير ذلك، فكل موضع فيه إثبات تلك الصفات لله ﷻ يحرفونه بالمجاز، ويقولون: ثم مجاز حذف.

ومن أصول الرد عليهم: أن المجاز ـ كما سبق بيانه ـ فيه ترك للمعنى الأول لأجل المعنى الثاني لعلاقة بينهما، وهذا لا يُصار إليه إلا إذا امتنع الأول، أو لم يُناسب، وهذا على كلامهم، يعني: نتنزل معهم في إثبات المجاز، فعلى قاعدة المجاز عندهم: أنه لا يقال بالمجاز ـ بنقل اللفظ من المعنى الأول إلى المعنى الثاني لعلاقة ـ إلا إذا لم يناسب المقام أو لم يصح الكلام؛ كما قالوا في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف: ٨٢]، قالوا: هنا فيه مجاز حذف يعني وأسأل أهل القرية لأن القرية لا تُسأل في نفسها وإنما يسأل أهلها، وقوله: ﴿وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ على هذا النحو أيضًا، يعني: وأسأل أصحاب العير، وهكذا في كل موضع فيه مجاز حذف كما ادعوه.

نقول: إن قيل به ـ وقد سبق بحث مفصل في المجاز وإبطاله، وأن المجاز ليس بصحيح ـ فليس المقام مقامًا واحدًا؛ لأن مجاز الحذف يُصار إليه إذا كان الكلام مشكلًا ولا يمكن إلا بإثبات مجاز الحذف، وهذا إذا قيل به في ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ ونحو ذلك، فذلك للإشكال الواقع في أن القرية لا تُسأل، وأما قوله ﷻ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ فلو كان الإتيان الذي

أثبته الله ﷻ لنفسه في موضع واحد جاء في موضع واحد فقط هو ونظائره مثل المجيء والنزول... إلى آخره، فربما كان لهم وجه في التعلق، لكن النصوص متكاثرة في إثبات الإتيان وفي إثبات المجيء، ومحال أن يكون الكلام كله على هذا ذاهب إلى الحذف في كل موضع؛ لأن معنى ذلك أن الصفات الفعلية كلها فيها مجاز حذف، وهذا معناه نفي كل صفة فعلية لله ﷻ، وهذا يؤول إلى تعطيل الله ﷻ عن صفاته الفعلية، ولاشك أن هذا باطل. أيضًا هذه الآيات فيها إثبات الحقيقة، ولا يمكن أن يُقال: إن الآيات لا تدل على حقيقة ما جاء فيها من الصفات؛ إذ إن هذه الآيات ظاهر فيها أن المراد الصفة، فانظر مثلًا إلى قوله سبحانه وتعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ المجاز الذي ادعوه: أن يأتي أمر الله، أو يأتي عذاب الله في ظلل من الغمام، لا يناسب ذلك البتة، كذلك قوله ﷻ: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ لا يناسب أن يكون المقام: وجاء أمره، أو جاء عذابه، أو نحو ذلك؛ لأن السياق يدل على أن المجيء والإتيان ونحو ذلك بذاته ﷻ.

إذًا ما ادعوه من هذا يبطل بأوجه:

الأول: رد المجاز من أصله.

الثاني: التنزل معهم وإبطال ما ادعوه من أن هذه الآيات فيها مجاز بنفي دعوى المجاز فيها بخصوصها.

إذا تقرر هذا؛ فإن الإتيان والمجيء ونحوه ورد في النصوص على جهتين:

الأولى: أنه يَرِد مطلقًا.

الثانية: أن يَرِد مقيدًا[١].

---

(١) انظر: مختصر الصواعق المرسلة (ص٣٦٩).

ونعنى بالمطلق أنه لا يتعدى، ونعني بالمقيد أن يكون متعديًا، ومثال المطلق ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ هنا المجيء لم يتعد إلى شيء، ومثله ﴿إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ يعني: يأتي اللهُ أولئك، وهذا معناه أنه تعدى من جهة المفعول، لكن ليس من جهة كون الله ﷻ أتاهم، فقوله: ﴿إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ فيه أن الإتيان هنا صفة لله ﷻ، وهذا من قسم المطلق؛ لأن التعدي هنا ليس تعديًا بالفعل، يعني: بالصفة، وإن كان في اللغة قد تعدى الفعل إلى المفعول.

فالمطلق ما فيه الوصف، وأما المقيد فهو ما يكون مُعدى إلى شيء بحرف أو بمفعول وتكون التعدية هذه ليس ظاهرًا فيها الصفة، مثاله: قوله ﷻ: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦]، هنا تعدى الإتيان إلى البنيان من القواعد، قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فدلت الآية على أن صفة الإتيان هنا هي إتيان عذابه؛ وذلك لأنه ما بين البنيان وبين القواعد.

كذلك قوله ﷺ في الحديث: «**اللَّهُمَّ لَا يَأْتِي بِالْحَسَنَاتِ إِلَّا أَنْتَ**»[1]، هنا «يأتي بالحسنات» هذا عُدي، فيكون الإتيان هنا ليس إتيان الذات، وإنما هو إتيان الصفات. وهكذا في مواضع كثيرة يأتي الإتيان مقيدًا، ويكون المراد الإتيان بالصفات: إما عذاب الله، وإما رحمته، أو الإتيان ببعض خلقه؛ كملائكته ونحو ذلك.

أما المطلق فهذا فيه إثبات الصفة، وهذا ظاهر من نحو الأمثلة التي ذكرنا؛ كقوله ﷻ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾، فيها من البحث أن النظر هنا بمعنى الانتظار ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ﴾، فالنظر له استعمالات،

---

(١) أخرجه أبو داود (٣٩١٩)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٥/ ٣١٠)، وابن قانع في معجم الصحابة (٢/ ٢٦٢)، وابن السني في عمل اليوم والليلة (ص٢٥٥)، والبيهقي في الكبرى (٨/ ١٣٩)، وفي شعب الإيمان (٢/ ٦٣) من حديث عروة بن عامر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

ومنها أن يكون النظر بمعنى الانتظار، ومن ضوابطه أن يكون بعد النظر «**إلا**» وقبله استفهام، وقد يكون النظر بمعنى الرؤية إذا عُدي بـ (إلى)، أو إذا ذُكر محل النظر وهو الوجه، فيكون رؤية العين، فإذًا يأتي النظر فيكون:

* بمعنى الانتظار، وهذا له ضابط.

* بمعنى الرؤية، إذ عُدي بـ (إلى) أو ذُكر محله وهو الوجه.

* محتملًا الانتظار أو الرؤية إذا عُدي إلى المفعول بنفسه؛ كما تقول: (نظرت محمدًا)، فيحتمل أن يكون المعنى انتظرته، أو يكون المعنى رأيته.

وقوله هنا ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ﴾ بمعنى هل ينتظرون، ويأتي بحث ذلك مفصلًا ـ إن شاء الله ـ في بحث رؤية الله ﷻ.

قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ الظُلَل جمع ظُلَّة، والظُلَّة هي ما يُظل المرء أو يظل الشيء، وقد تكون بالغمام، وقد تكون بغيره مما يُظل، لهذا قال بعدها: ﴿مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ والغمام هو: السحاب الأبيض الرقيق الناصع البياض الخفيف الجميل، وهذا يسبق نزول الله ﷻ لفصل القضاء بين العباد يوم القيامة، وهذا كما قال ﷻ في آية الفرقان: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلسَّمَآءُ بِٱلْغَمَٰمِ وَنُزِّلَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ تَنزِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٥]، والملائكة ينزلون أيضًا ويكونون صفوفًا؛ كما دل على ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، وهل يحيطون بأهل المحشر، أو صفوفًا يحيطون بالأرض من أطرافها؟ فهذا فيه قولان، والأظهر أنهم يكونون صفوفًا يحيطون بأهل المحشر من الجن والإنس؛ وذلك بحسب ما يكونون عليه من الأرض، والملائكة تنزل وتحدق بالإنس والجن وتكون من ورائهم صفوفًا؛ صفًا بعد صف.

قال ﷻ في الآية الأخرى آية الإنعام: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ

﴿ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ﴾، هذه مثل الأولى ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ﴾ يعني: هل ينتظرون ﴿إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ يعني: بالعذاب ﴿أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ﴾ لفصل القضاء بينهم ﴿أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ وهي طلوع الشمس من مغربها؛ لهذا قال بعدها: ﴿يَوْمَ يَأْتِى بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِىٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا قُلِ ٱنتَظِرُوٓا۟ إِنَّا مُنتَظِرُونَ﴾، فطلوع الشمس من مغربها إذا حصل آمن الناس بالله أجمعون وسَلَّموا، وهذا لا ينفعهم لأنهم قد رأوا آيات الله ﷻ العظام، وطلوع الشمس من مغربها هي بعض الآيات في تفسير عامة السلف[1] في قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾، وذلك لأن النبي ﷺ فسرها بذلك[2]، والآيات العظام يُعنى بها: أشراط الساعة العظام، وهي عشر آيات مرتبة ـ كما جاءت في الأحاديث[3] ـ وهي: خروج المسيح الدجال، ثم نزول عيسى

---

(١) انظر: تفسير عبد الرزاق (٢/ ٢٢٢)، وتفسير الطبري (٨/ ٩٦)، وزاد المسير (٣/ ١٥٦، ١٥٧)، والدر المنثور (٣/ ٣٨٩ ـ ٣٩٨).

(٢) أخرج الترمذي (٣٠٧١)، وأحمد في المسند (٣/ ٣١، ٩٨)، وعبد بن حميد في مسنده (ص٢٨٣)، وأبو يعلى في مسنده (٢/ ٥٠٥)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٧/ ٥٠٦) والطبري في تفسيره (٨/ ٩٧)، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ في قول الله ﷻ: ﴿أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ قال: «**طُلُوعُ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا**».
قال أبو عيسى: «هذا حديث حسن غريب، ورواه بعضهم ولم يرفعه».اهـ.
وجاء من حديث أبي هريرة، وابن مسعود رضي الله عنهما.

(٣) أخرج مسلم (٢٩٠١) من حديث حذيفة بن أسيد الغفاري رضي الله عنه قال: «اطَّلَعَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَيْنَا وَنَحْنُ نَتَذَاكَرُ فَقَالَ: «**مَا تَذَاكَرُونَ؟**». قَالُوا: نَذْكُرُ السَّاعَةَ. قَالَ: «**إِنَّهَا لَنْ تَقُومَ حَتَّى تَرَوْنَ قَبْلَهَا عَشْرَ آيَاتٍ**». فَذَكَرَ الدُّخَانَ، وَالدَّجَّالَ، وَالدَّابَّةَ، وَطُلُوعَ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا، وَنُزُولَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ﷺ، وَيَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ، وَثَلَاثَةَ خُسُوفٍ: خَسْفٌ بِالْمَشْرِقِ، وَخَسْفٌ بِالْمَغْرِبِ، وَخَسْفٌ بِجَزِيرَةِ الْعَرَبِ، وَآخِرُ ذَلِكَ نَارٌ تَخْرُجُ مِنَ الْيَمَنِ تَطْرُدُ النَّاسَ إِلَى مَحْشَرِهِمْ».

ابن مريم عليه السلام، ثم خروج يأجوج ومأجوج، ثم خسف بالمشرق، ثم خسف بالمغرب، ثم خسف بجزيرة العرب، ثم الدخان، ثم طلوع الشمس من مغربها، ثم خروج الدابة على الناس ضحى، ثم النار تحشر الناس إلى أرض محشرهم.

هذه هي الآيات العشر العظام[1]؛ ولهذا قال هنا في آية الأنعام: ﴿أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ يعني: بعض الآيات العشر العظام التي هي دليل على الإيذان للكفار بالهلاك والعذاب السرمدي الذي لا يفتر عنهم وهم فيه مبلسون.

وفي قوله عز وجل: ﴿كَلَّآ إِذَا دُكَّتِ ٱلْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا ﴿٢١﴾ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢، ٢٣]، إثبات صفة المجيء لله عز وجل، وقوله: ﴿وَٱلْمَلَكُ﴾ المراد الملائكة، فهم يأتون صفًا صفًا على النحو الذي سبق بيانه، ويكون مجيء الملائكة قبل مجيء الله عز وجل، يعني: ينزلون في صفوف يحدقون بالناس قبل مجيء الله عز وجل للفصل بين العالمين.

إذا تقرر هذا فقد نبه ابن القيم رحمه الله في كتابه «الصواعق

---

(١) وقد نظم السفاريني رحمه الله هذه الآيات العشر بقوله:

وَمَا أَتَى فِي النَّصِّ مِنْ أَشْرَاطِ ... فَكُلُّهُ حَقٌّ بِلَا شَطَاطِ
مِنْهَا الْإِمَامُ الْخَاتَمُ الْفَصِيحُ ... مُحَمَّدُ الْمَهْدِيُّ وَالْمَسِيحُ
وَأَنَّهُ يَقْتُلُ لِلدَّجَّالَ ... بِبَابِ لُدٍ خَلِّ عَنِ الْجِدَالِ
وَأَمْرَ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ اثْبِتِ ... فَإِنَّهُ حَقٌّ كَهَدْمِ الْكَعْبَةِ
وَإِنَّ مِنْهَا آيَةُ الدُّخَانِ ... وَأَنَّهُ يَذْهَبُ بِالْقُرْآنِ
طُلُوعُ شَمْسِ الْأُفْقِ مِنْ دَبُورِ ... كَذَاتِ أَجْيَادٍ عَلَى الْمَشْهُورِ
وَآخِرُ الْآيَاتِ حَشْرُ النَّارِ ... كَمَا أَتَى فِي مُحْكَمِ الْأَخْبَارِ
فَكُلُّهَا صَحَتْ بِهَا الْأَخْبَارُ ... وَسَطَّرَتْ آثَارَهَا الْأَخْيَارُ

انظر: الدرة المضية في عقد أهل الفرقة المرضية (ص٧٥، ٧٦).

المرسلة»[١] على أن ما ورد مقيدًا من هذه الصفات التي ذكرنا مما لا يُراد به الصفة وإنما يراد به مجيء العذاب والإتيان بالملائكة والإتيان بالرحمة ونحو ذلك؛ كقوله تبارك وتعالى: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦]، ونحو ذلك، قال: وهذا المقيد يُفسر بأنه الإتيان بعذاب الله، أو في موضع آخر الإتيان برحمته، أو إتيان الملائكة، قال: ولا يمتنع أن يكون إتيان الله عز وجل لهذه مع ذلك حقيقيًا، ويكون كدنوه عز وجل. وهذا منه إعمال لكل المواضع مع أنه هو الذي قسمها إلى مطلق ومقيد، وجعل المقيد لا يُراد به الصفة، ولكن قال: لا يمتنع أن يُراد به ـ مع ذلك ـ أن يأتي الله عز وجل بذاته ويكون ذلك كدنوه من أهل عرفة، وكما ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا، فيكون في ذلك الإتيان الدنو، مع أن المراد بالإتيان إتيانه عز وجل بصفاته أو بملائكته أو بعذابه أو رحمته ونحو ذلك.

وقوله عز وجل في آخر آية ذكرها: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلسَّمَآءُ بِٱلْغَمَـٰمِ وَنُزِّلَ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ تَنزِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٥]، وتشقق السماء بالغمام المراد: يسبقه التشقق؛ ولهذا قال بعض أهل العلم[٢]: تشقق السماء بالغمام إيذان بنزول الله عز وجل. فهو منه لأن الإيذان بعض المؤذن به، أي: أنه مقدمة، وإذا كان مقدمة كان دالًا عليه، وهو بعض الصفة.

ويكون الدليل على أن هذه الآية يُراد بها نزول الله عز وجل أن التشقق إيذان بنزول الله عز وجل، وإلا فيكون إيراد شيخ الإسلام لهذه الآية في هذا

---

(١) انظر: مختصر الصواعق المرسلة (ص٣٦٩)، وعبارة المختصر: «وكان في هذا السياق ما يدل على المراد، على أنه لا يمتنع في الآيتين أن يكون الإتيان على حقيقته، ويكون ذلك دنوًا ممن يريد إهلاكهم بغضبه، وانتقامه؛ كما يدنو عشية عرفة من الحجاج برحمته وفضله، ولا يلزم من هذا الدنو والإتيان الملاصقة والمخالطة...». اهـ.

(٢) انظر: تفسير الطبري (٢/ ٣٢٧ ـ ٣٣١)، (١٩/ ٦)، وتفسير ابن أبي حاتم (٨/ ٢٦٨٢) والدر المنثور (٦/ ٢٤٨، ٢٤٩)، تفسير السعدي (ص٥٨١).

الموطن ليس له وجه مناسبة؛ لأن الكلام على مجيء الله وإتيانه ونزوله فما معنى إيراده لقول الله ﷻ: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلسَّمَآءُ بِٱلْغَمَٰمِ وَنُزِّلَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ تَنزِيلًا﴾، وما مناسبتها لإتيان الله ونزوله يوم القيامة لفصل القضاء؟ الجواب: مناسبتها أن التشقق إيذان بالنزول، وقالوا: الإيذان بالشيء يدل عليه، فإذا كنت تعلم أن مصاحبة فلان لفلان دائمة لا ينفك أحدهما عن الآخر، فإنك إذا رأيت أحدهما استدللت على مجيء الآخر قبل أن تراه، كذلك الأشياء المتلازمة مثل سماع الصوت مع مجيء الشخص، ومثل الرعد والبرق مع المطر، ونحو ذلك من الأشياء.

المقصود: وجه دلالة الآية أن فيها إيذانًا بنزول الله، وذلك دال على نزوله، فتكون الآية من آيات الصفات بهذا المعنى.

ويكون التشقق من صفات السماء، وليس من صفات الله ﷻ، فهو بسبب الإتيان، يعني: أن الله ﷻ إذا نزل إلى الأرض ـ كما يليق بجلاله وعظمته ـ لفصل القضاء تشققت السماء، فيكون تشقق السماء إيذانًا بنزوله، فهو دليل حتمي، قال ﷻ: ﴿ٱلسَّمَآءُ مُنفَطِرٌۢ بِهِۦ﴾ [المزمل: ١٨] وقال: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ﴾ [الانشقاق: ١]، فهو تشقق حسي حقيقي، وتشقق السماء يكون في موطنين:

الأول: بين النفختين.

والثاني: للنزول لفصل القضاء بين العباد.

أما نزول الله ﷻ إلى سماء الدنيا كل ليلة، أو نزوله عشية عرفة، فهذا كله ليس معه تشقق؛ لأن هذا إتيان وهذا نزول.

❖ ❖ ❖

وَقَوْلُهُ: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧].
وَقَوْلُهُ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨].

الشَّرح

هذه الآيات فيها ذكر صفة من صفات الله عز وجل التي تكاثرت الأدلة على إثباتها في الكتاب والسنة، ويجب الإيمان بها وإثباتها لله عز وجل، ودحض ومنع التأويلات التي تخرجها عن حقائقها في الكيفية، ونفي التمثيل والمشابهة بين صفات الله عز وجل وصفات خلقه، فذكر صفة الوجه لله عز وجل، وذكر عليها من الأدلة قوله عز وجل: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٦، ٢٧]، وقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾، ثم ذكر صفة اليد لله عز وجل، وذكر جملة من الأدلة على إثباتها مما سيأتي.

وصفة الوجه لله عز وجل هي من الصفات الذاتية، والله عز وجل أثبت لنفسه وجهًا[١] كما أثبت لنفسه العلية؛ كما أثبت لذاته يدين، وكما أثبت لنفسه سائر الصفات الذاتية كالسمع والبصر ونحو ذلك، وكما أثبت له نبيه صلى الله عليه وسلم عينين، فصفة الوجه من جنس تلك الصفات التي وصف الله عز وجل

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

وَاللَّهِ مَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا أَلَذُّ ... مِنَ اشْتِيَاقِ الْعَبْدِ لِلرَّحْمَنِ
وَكَذَلِكَ رُؤْيَةُ وَجْهِهِ سُبْحَانَهُ ... هِيَ أَكْمَلُ اللَّذَاتِ لِلْإِنْسَانِ
لَكِنَّمَا الْجَهْمِيُّ يُنْكِرُ ذَا وَذَا ... وَالْوَجْهُ أَيْضًا خَشْيَةَ الْحَدَثَانِ
تَبًّا لَهُ الْمَخْدُوعُ أَنْكَرَ وَجْ ... هَهُ وَلِقَاءَهُ وَمَحَبَّةَ الدَّيَّانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/ ٥٨٠).

بها نفسه، وهذه الآيات التي فيها الصفات يجب أن يُصدق بها وأن يؤمن بها؛ لأن باب الصفات باب واحد لا فرق فيه بين صفة وصفة؛ فكما أننا نثبت صفة السمع وصفة البصر وصفة الكلام وصفة الحياة وصفة الإرادة ـ إلى آخر تلك الصفات التي يثبتها المبتدعة ويثبتها أهل السنة ـ نثبت أيضًا الصفات الذاتية؛ كصفة الوجه وصفه اليدين وغير ذلك من الصفات، فباب الصفات باب واحد، وهذا أصل وقاعدة عظيمة في ذلك، فإن أهل السنة لم يفرقوا بين صفة وصفة، بل أجروا الجميع مجرى واحدًا، وكل ما كان صفة لله ﷻ أثبتوه ومنعوا تحريفه وآمنوا به على الوجه اللائق به ﷻ، ومن ذلك صفة الوجه لله ﷻ.

والوجه جاء إثباته في نصوص كثيرة من الكتاب والسنة، منها: قـــول الله ﷻ: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾، فقوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ فيه إثبات صفة الوجه؛ لأنه أضاف الوجه إلى الرب ﷻ ثم نعت الوجه بقوله: ﴿ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾، كذلك قوله ﷻ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ هنا أضاف الوجه ـ الذي هو صفة ـ لنفسه، وفي هذا إثبات كونه صفة لله ﷻ.

أما الآية الأولى وهي قوله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾، فقد قال فيها الشعبي عامر بن شراحيل إمام من أئمة التابعين[١]: إذا قرأت: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ فلا تسكت حتى تقرأ: ﴿وَيَبْقَىٰ

---

(١) أبو عمرو عامر بن شراحيل الشعبي من شعب همدان، ولد لست سنين خلت من خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ومات سنة أربع ومائة، وقيل سنة سبع ومائة، كان علامة أهل الكوفة إمامًا حافظًا ذا فنون. انظر: الطبقات الكبرى لابن سعد (٦/ ٢٤٦)، وتاريخ بغداد (١٢/ ٢٢٧)، وتاريخ دمشق (٢٥/ ٣٣٥)، وحلية الأولياء (٤/ ٣١٠)، ووفيات الأعيان (٣/ ١٢)، وسير أعلام النبلاء (٤/ ٢٩٤)، والبداية والنهاية (٩/ ٢٣٠).

وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[١]. أي: تصل بين الآية الأولى والآية الثانية؛ لأن فناء الأشياء ليس مما يُمدح، وإنما أريد بالآية ما هو حمدٌ وثناء على الله ﷻ بكون كل شيء يفنى ويبقى وجه الله ﷻ ذو الجلال والإكرام، قال ﷻ: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ يعني: كل من عليها هالك ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ ففي ذلك إثبات أن الأشياء هالكة فانية، وأن الذي يبقى هو الله ﷻ، وهنا ذكر البقاء لوجه الله ﷻ، وذلك مقتض لتشريفه وتعظيمه.

كذلك قوله ﷻ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ كل شيء من المخلوقات يفنى ويذهب وليس موصوفًا باستحقاق البقاء، وإنما الذي يبقى هو وجه الله ﷻ، والله ﷻ يبقى كما جاء في آية سورة غافر: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [غافر: ١٦]، فبعد أن يفنى كل شيء يقول ﷻ: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ﴾، ثم يجيب ﷻ نفسه العظيمة بقوله: ﴿لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾.

إذا تبين ذلك فالكلية في الآية الأولى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ وكذلك الكلية في الآية الثانية: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ﴾ على هذا التفسير الذي قدمت وهو أن المراد الإفناء والإهلاك للذوات، الكلية هنا يدخلها التخصيص؛ وذلك أن «**كل**» من ألفاظ الظهور في العموم قد يُستثنى منها أشياء، ويُعبر عنها كثير من أهل العلم بقولهم: عموم (كل) في كل مقام بحسبه[٢].

لهذا قال ﷻ في وصف الريح: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍۭ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا۟

---

(١) انظر: تفسير ابن كثير (٤/ ٢٧٣)، والإتقان في علوم القرآن (١/ ٢٢٢)، والدر المنثور (٧/ ٦٩٨).

(٢) انظر: الإحكام للآمدي (٢/ ٣٠١، ٣٠٢).

﴿لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمۡۚ﴾ [الأحقاف: ٢٥]، بقيت المساكن مع أنه ﷻ قال: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيۡءِۭ﴾، وذلك أن ﴿كُلِّ شَيۡءٍ﴾ يعني: ما أتت عليه الريح، فهو عموم مخصوص؛ ولهذا قال ﷻ في الآية الأخرى: ﴿مَا تَذَرُ مِن شَيۡءٍ أَتَتۡ عَلَيۡهِ إِلَّا جَعَلَتۡهُ كَٱلرَّمِيمِ﴾ [الذاريات: ٤٢]، وكذلك قال ﷻ في وصف ملكة اليمن بلقيس: ﴿وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٍ وَلَهَا عَرۡشٌ عَظِيمٞ﴾ [النمل: ٢٣]، مع أن ثَمَّ أشياء لم تؤت إياها، واختص بها سليمان عليه السلام، وإنما المقصود أوتيت من كل شيء يؤتاه الملوك في الغالب.

فإذًا عموم (كل) فيه الظهور، وهذا يقبل الاستثناء، أو نقول: إن العموم في كل مقام بحسبه، وقد يأتي بعد العموم استثناء؛ كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُۖ﴾ [الزمر: ٦٨] وهنا استثناء أن يصعق كل شيء ويفنى كل شيء إلا من شاء الله، وهذا على أحد التفسيرين، وأما التفسير الثاني لهاتين الآيتين: أن قوله سبحانه وتعالى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ﴾، وقوله: ﴿كُلُّ مَنۡ عَلَيۡهَا فَانٖ ۝٢٦ وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ﴾ المراد به الأعمال التي تُعمل، وعلى هذا جمع من السلف في تفسير آية القصص، قال طائفة منهم: كل شيء هالك من الأعمال إلا ما أريد به وجهه ﷻ[1]. فالأعمال المخلصة التي أخلص فيها أصحابها هي التي تبقى لهم، أما أعمال المشركين فهي هالكة ويفنيها الله ﷻ؛ كما قال سبحانه وتعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡۖ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَرَمَادٍ ٱشۡتَدَّتۡ بِهِ ٱلرِّيحُ فِي يَوۡمٍ عَاصِفٖۖ﴾ [إبراهيم: ١٨]

---

(١) قال البخاري في صحيحه ـ كتاب التفسير ـ قبل حديث رقم (٤٧٧٢): «سورة القصص ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ﴾ إلا ملكه، ويقال: إلا ما أُريد به وجه الله». اهـ.

وانظر: تفسير ابن كثير (٣/ ٤٠٤)، وتفسير القرطبي (١٣/ ٣٢٢)، والدر المنثور (٦/ ٤٤٧، ٤٤٨)، وفتح القدير (٤/ ١٩٠، ١٩١).

وقال: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ﴾ [النور: ٣٩] وقال: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا﴾ [الفرقان: ٢٣]. فإذًا يكون معنى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ يعني: كل شيء هالك إلا ما أريد به وجهه.

وأما الآية الأخرى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝٢٦ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ هل تحتمل هذين التفسيرين؟ هذا فيه نظر، فإن منهم من جعل هذه الآية من جنس آية القصص، فقال: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ يعني: من الأعمال. لكن هذا ليس بوجيه لمجيء (من) فيها، وقوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ لكن آية القصص فيها نص من السلف على أن طائفة منهم فسروها بأن المراد: كل شيء هالك إلا ما أريد به وجهه.

إذا تقرر ذلك فما معنى كون البقاء لوجه الله، وأن الأشياء تهلك إلا وجه الله؟ ما فائدة التخصيص هنا لقوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾؟

الجواب: هذا يستفاد منه:

أولًا: بقاء الله ﷻ؛ لأنه إذا بقيت صفة من صفات الله الذاتية فالله ﷻ باقٍ.

ثانيًا: أن يُقال هنا خصص الوجه لجلاله وإكرامه وعظمته وتشريفه بذلك؛ لكون المخلوقات تقصد وجه العظيم، فيكون هذا أبلغ في نفس المخلوق.

ويعبر بعضهم هاهنا تعبيرًا لا يليق، فيقول هنا في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾: هذا من إطلاق الجزء وإرادة الكل. والنتيجة صحيحة لكن التعبير ليس بجيد؛ وذلك لأن الله ﷻ لا يُعبَّر عن صفاته بالجزء والكل، وإنما يقال: هذا فيه إثبات بقاء الوجه، وهذا يقتضي إثبات بقاء الذات، وتخصيص الوجه هنا لعظمته ولتشريفه، أو لأن الناس يقصدونه، أو نحو ذلك.

إذا تقرر ذلك ووضح المراد من وجه الاستدلال بهذا، ومعنى الآيتين، فإن المخالفين في هذه الصفة منهم من أوَّل الوجه وقال: الوجه هنا مجاز والمراد به الذات، والله عَجَلّ ليس له وجه ـ تعالى الله عن قولهم علوًا كبيرًا ـ ومنهم من قال: الوجه يراد به الثواب، فيكون معنى الآية: ويبقى ثواب ربك.

ولاشك أن هذين من جنس التحريفات التي يقولونها في الصفات، فالله سبحانه وتعالى قال: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾، وفي الآية الثانية قال: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾، والقاعدة في صفات الله عَجَلّ أن الأشياء التي تضاف إلى الله سبحانه وتعالى على قسمين[1]:

---

(١) قال ابن القيم رحمه الله في الروح (١٥٤): «ينبغي أن يُعلم أن المضاف إلى الله سبحانه نوعان: صفات لا تقوم بأنفسها؛ كالعلم، والقدرة، والكلام، والسمع، والبصر، فهذه إضافة صفة إلى الموصوف بها، فعلمه، وكلامه، وإرادته، وقدرته، وحياته، صفات له غير مخلوقة، وكذلك وجهه ويده سبحانه، والثاني: إضافة أعيان منفصلة عنه؛ كالبيت، والناقة، والعبد، والرسول، والروح، فهذه إضافة مخلوق إلى خالقه ومصنوع إلى صانعه، لكنها إضافة تقتضي تخصيصًا وتشريفًا يتميز به المضاف عن غيره». اهـ.

وقال في نونيته:

وَاللهُ أخبَرَ فِي الكِتَابِ بِأنَّهُ ... مِنْهُ وَمَجرورٌ بِمِنْ نَوعَانِ
عَينٌ وَوَصفٌ قَائمٌ بالعَينِ فَال ... أعيَانُ خَلقُ الخَالِقِ الرَّحمَنِ
والوَصفُ بالمجرُورِ قَامَ لأنَّه ... أولَى بِهِ فشي عُرفِ كُلِّ لِسَانِ
وَنَظِيرُ ذَا أيضًا سَوَاءً مَا يضَا ... فُ إليهِ مِن صِفَةٍ وَمِن أعيَانِ
فَإضَافَةُ الأوصَافِ ثَابِتَةٌ لِمَن ... قَامَت بِهِ كَإرادَةِ الرَّحمنِ
وإضَافَةُ الاعيَانِ ثَابِتَةٌ لَهُ ... مُلكًا وخَلقًا مَا هُمَا سِيَّانِ
فانظُر إلَى بَيتِ الإلهِ وعِلمِهِ ... لَمَّا أُضِيفَا كَيفَ يَفتَرِقَانِ
وَكَلامُهُ كَحَيَاتِهِ وكَعِلمِهِ ... فِي هذي الإِضافَةِ إذ هُمَا وَصفَانِ
لَكِنَّ نَاقَتَهُ وَبَيتَ إلهِنَا ... فكَعَبدِهِ أيضًا هُمَا ذَاتَانِ =

القسم الأول: الأعيان: يعني ذوات؛ كما قال ﷻ: ﴿نَاقَةَ ٱللَّهِ وَسُقْيَٰهَا﴾ [الشمس: ١٣]، وقول: بيت الله، وكعبة الله، ونحو ذلك، فهذه الإضافة إضافة مخلوق إلى خالقه؛ مملوك إلى مالكه، وهذه تقتضي أن يكون لمن أضيف إلى الله مزيد تشريف؛ لأنه خُص بالإضافة. كذلك وصف النبي ﷺ بأنه عبد الله؛ لأنه مخصوص بهذه الصفة؛ كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبۡدُ ٱللَّهِ يَدۡعُوهُ كَادُواْ يَكُونُونَ عَلَيۡهِ لِبَدٗا﴾ [الجن: ١٩]، فإذًا إضافة الذوات ـ الأعيان ـ إلى الله ﷻ هذه إضافة تكريم وتشريف، وفيها تخصيصها لمزيد بيان فضل هذه الأشياء.

القسم الثاني: إضافة صفات، وإضافة الصفات أيضًا على قسمين:

الأول: إضافة صفات مستحقة لله ﷻ، وهذه يأتي بعدها لام الاستحقاق كقوله ﷻ: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ﴾، وقوله: ﴿سُبۡحَٰنَ رَبِّكَ﴾ فسبحان ليس من صفات الله، لكن سبحان يعني تسبيحًا، وهذا مستحق لله، والحمد لله يعني الحمد مستحق لله، وصلاتي ونسكي لله يعني مستحقة لله، أو تكون مملوكة لله ﷻ.

الثاني: إضافة صفات يتصف الله ﷻ بها، ولا يقال: هو مستحق لذلك؛ لأن العبد ليس له فعل في هذا النوع، مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ﴾، هنا أضاف صفة الوجه إلى الله، والوجه صفة ليس بعين، يعني: ليس بذات تقوم بنفسها، والصفة هنا ليست مستحقة لله بأن يفعلها العبد ويتوجه بها إلى الله، وإنما هي صفة من الصفات التي يستحقها الله ﷻ استحقاق موصوف لصفته. كذلك يد الله من هذا الجنس، وسمع الله،

= فَانظُر إِلَى الجَهمِيِّ لَمَّا فَاتَهُ ال حَقُّ المُبِينُ وَوَاضِحُ الفُرقَانِ
كَانَ الجَمِيعُ لدَيه بَابًا واحِدًا والصُّبحُ لَاحَ لِمَن لَهُ عَينَانِ
انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (١/ ٣١٧).

وقدرة الله، وقوة الله، وكلام الله، ورحمة الله، سلام الله. كلها من هذا الجنس هي إضافة صفات إلى متصف بها.

وإذا كان كذلك فهذا الذي في هذه الآيات وفي غيرها من هذا الباب، فالإضافة تقتضي رد قول من أوَّل أو قال: إن في الآية مجازًا. لأنهم أولوا قوله ﷻ: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝٢٦ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ وقالوا: يعني ويبقى ربك، والوجه هنا المراد به الذات، يعني: ويبقى ذات ربك، أو قالوا: ويبقى ثواب ربك، ونحو ذلك.

نقول: هنا الوجه صفة من صفات الله ﷻ؛ لأنه أضافه إلى نفسه. وهو منطبق على ما ذكرنا من القاعدة الثانية: أن قوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَـٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ هنا نعت الوجه بأنه ذو الجلال والإكرام، فذو نعت للوجه، ولو أراد أن النعت للرب ﷻ لقال: ذي الجلال والإكرام؛ كما جاء في آخر سورة الرحمن: ﴿تَبَـٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَـٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٧٨]، وذلك أن الجلال والإكرام للرب ﷻ لا لاسمه؛ لأن أسماء الله منقسمة كما سيأتي، فإذًا الجلال والإكرام هاتان صفتان لوجه الله ﷻ، ذو الجلال وذو الإكرام، وهذا ظاهر وواضح من حيث العربية ومن حيث القواعد في الصفات.

مِن المنتسبين للأشاعرة أو الذين جروا على طريقتهم ـ وإن كانوا أخف طبقات الأشاعرة ـ مَنْ يُفرق في الصفات بين صفات الذات وصفات الفعل، مثل الخطابي والبيهقي[1]، والبيهقي له تأويلات من

---

(١) هو الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي الخسروجردي الشافعي، الفقيه في الأصول، الورع، الزاهد، تتبع نصوص الشافعي وجمع كتابًا فيها سماه (المبسوط)، وله تصانيف كثيرة مشهورة وموجودة في أيدي الناس، ومنها كتاب (الأسماء والصفات) مطبوع في مجلدين، وهذا الكتاب فيه تأويلات على مذهب الأشاعرة مخالفة لمذهب أهل السنة، فينبغي على طالب العلم =

جنس الأشاعرة لكنه هو والخطابي ومن على شاكلتهم أخف الأشاعرة؛ لأنهم لم يتابعوهم في كل أصولهم، وإنما في الصفات حرفوا على أصولهم، مثل من جعلهم شيخ الإسلام في أخف طبقات الأشاعرة أو الذين تأثروا بالأشاعرة.

فالبيهقي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه «**الأسماء والصفات**» خلّط في أبواب الصفات، ولم يجر فيها على طريقة أئمة السنة المتقدمين، فقسم الصفات إلى صفات ذات وإلى صفات فعل، فما كان من صفات الذَّات وجاء نصه في القرآن يعقد له الأبواب لإثباته، وما كان من صفات الفعل ـ في بعضها ـ فإنه يتأوله، ويعقد الباب لذكر ما جاء فيه، يقول مثلا: باب ما جاء في الضحك باب ما جاء في الإتيان، باب ما جاء في الهرولة، فهو يُفرق بين هذه وهذه فيثبت البعض ويخالف في إثبات الأخريات.

والجواب عن ذلك: أن الباب باب واحد، فكل من أثبت بعضًا ونفى بعضًا فهو متناقض فيما فرق فيه.

قوله عَزَّ وَجَلَّ هنا: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ ذو بمعنى صاحب، يعني: صاحب الجلال يعني: الموصوف بالجلال والإكرام، فإذًا الجلال والإكرام صفة للوجه، وهو صفة لله عَزَّ وَجَلَّ كما في آخر السورة: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾، والجلال هو التعظيم والهيبة. وأسماء الله عَزَّ وَجَلَّ وصفاته منقسمة إلى قسمين في أحد الاعتبارات[1]:

= الحذر من ذلك، ولد سنة أربع وثمانين وثلاثمائة، وتوفي سنة ثمان وخمسين وأربعمائة بنيسابور.

انظر: طبقات الفقهاء لأبي إسحاق الشيرازي (١/ ٢٣٣)، والعبر (٣/ ٢٤٤) والأنساب (١/ ٤٣٨) وشذرات الذهب (٣/ ٣٠٤).

(١) انظر: الفوائد (ص٦٩، ٧٠)، وآيات الأسماء والصفات للشنقيطي (ص٢٧ ـ ٤٢).

* صفات جلال، وأسماء جلال.
* وصفات جمال، وأسماء جمال.

لهذا فإن ختمة القرآن المنسوبة لشيخ الإسلام ابن تيمية فيها هذا التفريق، حيث قال في أولها: «صدق الله العظيم المتوحد في الجلال بكمال الجمال». وهذه من الألفاظ التي أشعرت كثيرًا من أهل العلم بصحة نسبة تلك الختمة لشيخ الإسلام ابن تيمية.

المقصود أن أسماء الله ﷻ وصفاته منقسمة إلى: جلال وجمال، ومعنى الجلال أي: الأسماء والصفات التي تورث العظمة والهيبة والخوف، مثل: القوي، والعزيز، والجبار، والقهار القدير... إلى آخر هذه الأسماء والصفات، وأما صفات وأسماء الجمال فهي التي ينبعث عنها المحبة والرغب، فكل صفة ينشأ عنها المحبة يُقال لها: صفة جمال. فمن صفات الله ﷻ أنه جميل، وهذه من صفات الجمال الله ﷻ هو الرحمن الرحيم، هذه من صفات الجمال، وكذلك السلام والمؤمن والودود ونحو ذلك من صفات الجمال، والأسماء والصفات التي هي من تفريعات ربوبية الله ﷻ على خلقه، هي من قسم الجمال، وهي التي تُورث حسن التوكل على الله ﷻ.

وتقسيم الأسماء والصفات على هذا النحو يحتاج إلى مزيد إيضاح، لكن المقصود ما يناسب قوله ﷻ: ﴿ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ فالإكرام هنا من الكريم أو من الكرامة، وسبق أن بيَّنا أن الكريم في اللغة هو الذي فاق الأشياء أو فاق جنسه في صفات الكمال، وصفات الكمال هنا هي صفات الجمال، فقوله ﷻ: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ يعني: الذي فاق في أوصاف الجمال، فجمعت الآية بين الجلال والجمال اللذين تنقسم إليهما الصفات، فدل على أن وجه الله ﷻ فيه صفة الجلال وفيه صفة الإكرام، وهو - عز وجل - ذو الجلال والإكرام بصفاته.

قال بعض أهل العلم[1]: المراد بـ ﴿ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ يعني: أهل لأن يُجَل، وأهل لأن يُكْرم؛ كما قال في آية المدثر: ﴿هُوَ أَهْلُ ٱلتَّقْوَىٰ وَأَهْلُ ٱلْمَغْفِرَةِ﴾ [المدثر: ٥٦]، يعني أهل لأن يُتَقى وأهل لأن يغفر. وقولهم: أهل لأن يُجَل يعني: يُعظم التعظيم اللائق به ﷻ، ويُكرم يعني: يتوجه إليه بالعبادة الكاملة، ومن قال: إنه هو المستحق للإجلال والمستحق للإكرام، فإن معنى ذلك أنه يوهم أن الأول منفي؛ وذلك لأن صفة الجلال والإكرام أثبتت لله ﷻ، فلا يريد أن يثبتها للوجه بخصوصه، لكن هذا ليس بسديد.

هذا بعض ما يتصل بالكلام على هاتين الآيتين، فالواجب إذًا الإيمان بنصوص الصفات والتسليم بها، وإثبات ما أثبت الله ﷻ لنفسه، وعدم الخوض في ذلك بما يصرفه عن حقائقها اللائقة بالله ﷻ، فباب الصفات باب واحد، ومن فرق فيه بين صفة وصفة فقد عطل وتناقض.

❊ ❊ ❊

وَقَوْلُهُ: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥].

وَقَوْلُهُ: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤].

الشَّرح

هذه الجملة من الآيات فيها إثبات صفة اليدين لله عز وجل، قال سبحانه وتعالى لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، **وقوله:** ﴿**يدي**﴾ مثنى يد؛ كأنه قال: ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي الثنتين. وقال عز وجل: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ فاليهود قالوا: يد الله مغلولة. يعني: مكفوفة عن الإنفاق. قال عز وجل: ﴿بَلْ يَدَاهُ﴾، يعني: الثنتين ﴿مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾، وهذه الآيات وغيرها فيها إثبات صفة اليد لله عز وجل، ومن الأدلة على إثباتها أن الله جل وعلا وصف نفسه بأنه ذو يدين(١).

والمتأولة قالوا: اليد بمعنى القدرة، أو اليد بمعنى النعمة، وهذا القول لا يناسبه عند ذوي العقول أن يكون مثنى؛ لأن القدرة والنعمة جنس، وأما قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، فلا يناسبه أن تكون بقدرتَيَّ أو بنعمتَيَّ؛ ولهذا الدارمي في رده على بشر المريسي كان مما رد

---

(١) قال القحطاني في نونيته:

وَلَهُ يَدانِ كَما يَقولُ إِلَهُنا ... وَيَمينُهُ جَلَّت عَنِ الأَيمانِ

كِلتا يَديَ رَبّي يَمينٌ وَصفُها ... وَهُما عَلى الثَقَلَينِ مُنفِقَتانِ

انظر نونية القحطاني (ص٤٧).

به أن قال: «**أنعمتان من أنعمه فقط مبسوطتان؟! فإن أنعمه أكثر من أن تحصى**»(١)، فهذا لا شك أنه من الباطل أن يقال إن هذا بمعنى القدرتين؛ لأن القدرة واحدة، ولِمَ القدرتان بخصوصهما، أي القدرتين التي أراد؟ أي النعمتين؟ ونحو ذلك فإذًا: هذا كله فيه إثبات الصفة ـ صفة اليد لله ﷻ. والنصوص التي جاء فيها إثبات صفة اليد لله ﷻ جاءت على ثلاثة أنحاء منها:

أولًا: إثبات صفة اليد مفردة؛ كقوله ﷻ: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤].

ثانيًا: إثبات صفة اليدين مثناة؛ كقوله ﷻ: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] وقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤].

ثالثًا: أن تكون مجموعة؛ كما قال ﷻ: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا فَهُمْ لَهَا مَـٰلِكُونَ﴾ [يس: ٧١]، هذا جمع.

فإذًا وردت على الإفراد والتثنية والجمع؛ ولهذا نظر أهل السنة في ذلك وقالوا: التثنية هذا نص، والجمع ﴿أَيْدِينَا﴾ لا يمنع التثنية، والإفراد لا يمنع التثنية؛ ذلك أن الإفراد للجنس، فمن له أكثر من شيء قد يُطلق مفردًا ويُراد الجنس.

أما الجمع فإن له قاعدة في النحو؛ وذلك أن المثنى إذا أضيف إلى ضمير تثنية أو ضمير جمع، فإنه يجوز فيه أن يُجمع ـ يعني المثنى تخفيفًا ـ وهذا أفصح، ويجوز فيه أن يبقى على تثنيته، وهذا أقل في الاستعمال، يعني أقول: يد محمد، ويدا محمد، ويد محمد وخالد، ويدا محمد وخالد، ثم أقول: يد محمد وخالد ويداهما. هذا ضمير تثنية، فهذا يصح، وأيضًا يصح في اللغة أن أقول: يد محمد وخالد

(١) انظر: نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد (ص٢٨٥).

وأيديهما؛ لأن القاعدة: أن المثنى إذا أُضيف إلى ضمير التثنية أو ضمير جمع جاز جمعه، وهو الأفصح. ويدل عليه في القرآن قول الله ﷻ: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤]، فخاطب الله ﷻ عائشة وحفصة رضي الله عنهما بقوله: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ﴾، وعائشة رضي الله عنها لها قلب واحد، وحفصة رضي الله عنها لها قلب واحد، والمجموع قلبان، فقال: ﴿صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾، فلماذا جمع؟ لأنه أراد الإضافة إلى ضمير التثنية، المقصود هذه قاعدة.

لهذا نقول: ما ورد مثبتًا بصيغة الجمع؛ كقوله: ﴿عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ ونحوها من الآيات، فهذا فيه إثبات التثنية؛ لأن التثنية نُص عليها بخصوصها، والتثنية لا تُحمل إلا على التثنية، يعني: أن المثنى نص في المثنى، أما الجمع فليس نصًا عند الأصوليين فيما زاد عن الاثنين، كذلك المفرد ليس نصًا عند الأصوليين في الواحد، بل يحتمل أن يكون المراد أكثر من واحد(١)؛ لهذا نقول: المفرد في قوله: ﴿يَدُ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٦٤] هذا يُفسر باليدين؛ لأن المراد الجنس، والجمع في قوله: ﴿عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس: ٧١] المراد يدينا، لكنه أضاف المثنى إلى ضمير الجمع، فجمع المثنى تخفيفًا على الأفصح في لسان العرب.

إذا تبين ذلك فمن الباطل أن يُقال: إن الله ﷻ له أيد، أو إن الله ﷻ له أعين؛ كما قاله بعض من لم يفقه، فهذا فيه غلو في الإثبات، وعدم فقه بلسان العرب، والله ﷻ موصوف بأن له يدين، وهي نص فيها، وأما الجمع فيُرجع به إلى نص اليدين، ولهذا جاء في السنة ما يبين هذا التنصيص بقوله: «**اخْتَرْتُ يَمِينَ رَبِّي، وَكِلْتَا يَدَيْ رَبِّي يَمِينٌ**

---

(١) انظر: الإبهاج (٢/ ١٠٢، ١٥٢، ٣٥٥)، والقواعد والفوائد الأصولية (ص٢٠٠)، والإنصاف للمرداوي (٧/ ٤٢٦)، وفتح الباري (٨/ ٦٢٧)، والبحر الرائق (٢/ ٣٠٧) وإرشاد الفحول (ص٢١٠).

مُبَارَكَةٌ»[١]، فنص على أنهما اثنتان.

أما الذين تأولوا فمنهم من ذهب إلى المجاز بنفي اليد وقال: إنها مجاز عن القدرة، أو مجاز عن الإنعام.

ومنهم من قال: إن ذلك يؤول، والمراد لازم ذلك. ومما استدلوا به أن العرب تقول: لفلان عليَّ يد، يعني: نعمة لفضل.

فنقول: هذا الكلام صحيح، فإن العرب تقول: لفلان عليَّ يد وتريد النعمة، يعني: له عليَّ نعمة، لكن العرب لا تستعمل ذلك إذا أرادت النعمة إلا على وجه واحد فقط ألا وهو القطع عن الإضافة، ما تقول: يد فلان عليَّ، أو يد محمد عليَّ، إذا صار لمحمد فضل عليك، بل تقول: يد محمد عليَّ، هذا لحن ولم تستعمله العرب قط، وإنما تقول: لمحمد عليَّ يدٌ. بالقطع عن الإضافة؛ لأنه بالقطع خرجت إرادة صفة يد هنا، فكانت اليد بمعنى النعمة. فتقول: لفلان عليك يد، يعني: لفلان عليك نعمة؛ لأن الإضافة قُطعت، ولا يجوز أن تقول: يد محمد عليَّ، بمعنى نعمة محمد عليَّ.

فإذًا: استعمال يد بمعنى النعمة صحيح في لسان العرب، والشواهد عليه معروفة، ولكن هذا جاء على نحو واحد وهو أن يُقطع عن الإضافة، أما إذا أضيفت اليد إلى الذات، فإنه يراد الذات المتصفة باليد.

ومما اعتُرض به على أهل السنة ـ ولكنه اعتراض باطل ـ هو أن الله ﷻ قال: في الوجه: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]،

---

(١) أخرجه الترمذي (٣٣٦٨)، وأبو يعلى في مسنده (١١/ ٤٥٣)، وابن حبان في صحيحه (١٤/ ٤٠)، وابن أبي عاصم في السنة (١/ ٩١)، والحاكم في المستدرك (١/ ١٣٢)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٢/ ٥٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. قال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم... وله شاهد صحيح». اهـ.

شيخ الإسلام لما اعْتُرض عليه بذلك قال ـ لما جاءت المناظرة في الواسطية: أتحداكم وأمهلكم ثلاث سنين لو ظفر واحد منكم ـ يعني من العلماء الذين حوله ـ بآية في الصفات تأولها السلف، فقالوا أرجئنا يومًا واحدًا، فلما أتى من غد، قالوا ظفرنا بذلك، قال أظنكم تريدون قوله ﷻ: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾، قالوا: نعم. قال: هذا معناه الوجهة، ﴿أَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ يعني: فثم القبلة، وليس هذا من نصوص الصفات، يعني وقصده من ذلك النصوص التي ظاهرة في الصفات، ومثله ـ مثل هذا ـ في قوله ﷻ في اليد: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَـٰهَا بِأَيْي۟دٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ [الذاريات: ٤٧]، قالوا: «**أيد**» هنا بمعنى القوة، وأيد هذه أصلها أيدي، لكن لما جُرَّت هنا حُذِفَت الياء، يعني: أصلها (والسماء بنيناها بأيدي)، هكذا قالوا. والجواب: أن هذا ليس بصحيح؛ وذلك أن الأيد في لغة العرب بمعنى القوة[(١)]، وليس ثم علاقة بين الأيد واليد، وذلك أن الهمزة في «**أيد**» أصلية: آد يئيد أيدًا، والأيد القوة، ولها معانٍ أخر، فالهمزة هنا ليست للجمع، ولكنها همزة أصلية في الكلمة، ومعناها القوة.

فإذًا هذه الآية: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَـٰهَا بِأَيْي۟دٍ﴾ ليست هنا جمع يد، بل معناها: والسماء بنيناها بقوة وإنا لموسعون، ويدل عليه قوله ﷿: ﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلْأَيْدِ ۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾ [ص: ١٧]، هنا ﴿ذَا ٱلْأَيْدِ﴾ يصفه ﷿ بما لم يشترك فيه مع غيره، فمن جهة اليدين كل إنسان له يدان، لكن الله ﷿ يصفه بما ليس في غيره وهو أنه ذو القوة التي خصه الله ﷿

---

(١) انظر: تفسير البغوي (٧/ ٣٧٩)، وتفسير ابن كثير (١٣/ ٢٢١)، وتفسير القرطبي (١٧/ ٤٨)، والتحرير والتنوير لابن عاشور (١٣/ ١٦)، (١١/ ٢٣/ ٢٢٧)، وانظر في معنى «أيد» وأصلها: معجم مقاييس اللغة (ص٨٣)، والقاموس المحيط (١/ ٢٧٣)، ومختار الصحاح (ص٣٥).



بها، فقال: ﴿ذَا ٱلْأَيْدِ﴾ وصارت عندنا (ال) التعريف مع كلمة أيد التي هي القوة، وكذلك «**أيد**» هذه الثانية التي في سورة الذاريات: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ﴾ يعني: بقوة، وذا الأيد يعني ذا القوة، ونحو ذلك، وهذا باب معروف، والمناظرة أو الرد على أولئك من السهل، والحمد لله.



وَقَوْلُهُ: ﴿وَٱصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعۡيُنِنَاۖ﴾ [الطور: ٤٨].

وَقَوْلُهُ: ﴿وَحَمَلۡنَٰهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلۡوَٰحٖ وَدُسُرٖ ﴿١٣﴾ تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا جَزَآءٗ لِّمَن كَانَ كُفِرَ﴾ [القمر: ١٣، ١٤].

وَقَوْلُهُ: ﴿وَأَلۡقَيۡتُ عَلَيۡكَ مَحَبَّةٗ مِّنِّي وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ [طه: ٣٩].

الشَّرح

ذكر المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذه الآيات التي فيها إثبات صفة العينين لله عَزَّ وَجَلَّ، وهذا كله داخل في جملة أركان الإيمان؛ لأن أركان الإيمان منها الإيمان بالله عَزَّ وَجَلَّ.

وقد سبق أن الإيمان بالله عَزَّ وَجَلَّ هو الإيمان بربوبيته وإلوهيته وأسمائه وصفاته، وهذه النصوص التي ساقها شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من أول الكتاب إلى هذا الموضع وإلى ما بعده هي تبع لقوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ﴿**وَمِنَ الإِيمَانِ بِاللهِ: الإِيمَانُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ فِي كِتَابِهِ، وَبِمَا وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ** صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ﴾، ومن تلك الصفات إثبات صفة العينين لله عَزَّ وَجَلَّ[1]، فذكر هنا من الأدلة على إثبات تلك الصفة لله عَزَّ وَجَلَّ قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَٱصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعۡيُنِنَاۖ﴾.

وقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَحَمَلۡنَٰهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلۡوَٰحٖ وَدُسُرٖ ﴿١٣﴾ تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا جَزَآءٗ لِّمَن كَانَ كُفِرَ﴾ وقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَأَلۡقَيۡتُ عَلَيۡكَ مَحَبَّةٗ مِّنِّي وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾، فيجب الإيمان بهذه الصفة.

---

(١) قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في نونيته:

وَمُصَرَّحٌ أَيْضًا بِأَنَّ لِرَبِّنَا سُبْحَانَهُ عَيْنَانِ نَاظِرَتَانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/٤١٦).

والنصوص من الكتاب والسنة كثيرة تدل على إثبات هذه الصفة، فيجب أن يُصدق خبر الله ﷻ؛ إذ لا يصف الله ﷻ أحد أعلم به من نفسه، فالإيمان بها واجب، وتأويلها وردها هو من جملة التحريف الذي هو كفر بالصفات كما قال ﷻ: ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِٱلرَّحْمَٰنِۚ قُلْ هُوَ رَبِّي﴾ [الرعد: ٣٠]، لَـمَّا أنكروا اسم الرحمن لله ﷻ وقالوا: لا نعرف إلا رحمان اليمامة[١]، فكل من أنكر صفة من صفات الله ﷻ فهو كافر بها.
وفي هذه الآيات ذُكرت العين مفردة مضافة إلى المفرد في قوله ﷻ: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾، وذُكرت مجموعة مضافة إلى ضمير العظمة ـ ضمير الجمع ـ في قوله ﷻ: ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾، وكذلك قوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ فهذا فيه إثبات صفة العين لله ﷻ، وعلى هذا أهل السنة والجماعة قاطبة[٢]. وجاء في السنة بيان أن لله ﷻ عينين، وذلك في مثل حديث ابن عمر رضي الله عنهما المتفق عليه بين البخاري ومسلم، وخرجه جمع كثير، وهو العمدة في الباب، قال ﷺ: «**إِنَّ اللهَ لَيْسَ بِأَعْوَرَ، أَلَا إِنَّ الْمَسِيحَ الدَّجَّالَ أَعْوَرُ الْعَيْنِ الْيُمْنَى، كَأَنَّ عَيْنَهُ عِنَبَةٌ طَافِيَةٌ**»[٣] وكذلك جاء

---

(١) انظر: تفسير الطبري (١٩/ ٢٩)، وتفسير ابن أبي حاتم (٨/ ٢٧١٥)، وتفسير ابن كثير (١/ ٢٢)، وفتح الباري (١٠/ ٥٧١)، والدر المنثور (٥/ ٣٧٦، ٣٧٧).
(٢) قال ابن القيم رحمه الله في الصواعق المرسلة (١/ ٢٥٦ ـ ٢٥٨): «وقد نطق القرآن والسنة بذكر اليد مضافة إليه سبحانه مفردة ومثناة ومجموعة، وبلفظ العين مضافة إليه مفردة ومجموعة، ونطقت السنة بإضافتها إليه مثناة؛ كما قال عطاء عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: «**إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا قَامَ فِي الصَّلَاةِ، فَإِنَّهُ بَيْنَ عَيْنِي الرَّحْمَنِ، فَإِذَا الْتَفَتَ قَالَ لَهُ الرَّبُّ: يَا ابْنَ آدَمَ إِلَى مَنْ تَلْتَفِتْ؟ إِلَى خَيْرٍ مِنِي؟**»، وقول النبي ﷺ: «**إِنَّ رَبَّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرَ**» صريح في أنه ليس المراد إثبات عين واحدة ليس إلا؛ فإن ذلك عور ظاهر تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، وهل يَفْهَم من قول الداعي: اللَّهُم احرسنا بعينك التي لا تنام. أنها عين واحدة ليس إلا، إلا ذهن أقلف وقلب أغلف؟!».اهـ.
(٣) أخرجه البخاري (٣٤٣٧)، ومسلم (١٦٩).

في حديث أنس رضي الله عنه وغيره أن النبي ﷺ قال: «**مَا بَعَثَ اللهُ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَنْذَرَ قَوْمَهُ الْأَعْوَرَ الْكَذَّابَ، إِنَّهُ أَعْوَرُ، وَإِنَّ رَبَّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرَ**»(١)

قال أهل اللغة: إن الأعور هو من فقد إحدى عينيه(٢). وذلك لأن مخلوقات الله المعروفة لدى العرب ـ الإنسان وكذلك الحيوان ـ كلها لها عينان، فوضعت العرب هذا الاسم (الأعور) لمن فقد إحدى عينيه، فهو خاص بذلك، وليس العور هو ذهاب البصر؛ لهذا دل هذا الحديث «**إِنَّ رَبَّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرَ**». على إثبات صفة العينين لله عز وجل بدلالة الوضع اللغوي من أن العور في اللغة عند العرب هو فقد أحد العينين.

إذا تبين ذلك فأهل السنة والجماعة يفهمون النصوص الواردة في صفة العينين لله عز وجل بما يوافق بعضها بعضًا، ففيها الإفراد في قوله عز وجل: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩]، والإفراد لا ينافي التثنية في السنة، كذلك لا ينافي الجمع؛ لأن السنة مُبَيِّنة للقرآن، ومن المعلوم أن المفرد المضاف لا يدل على الوحدة بل قد يدل على الكثرة وهو الغالب؛ كما في قوله مثلًا: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [النحل: ١٨]، ﴿نِعْمَةَ ٱللَّهِ﴾ لم يرد بها هنا واحدة النعم، وإنما أراد الجنس، وهذا متقرر في العربية أن المفرد إذا أضيف فإنه قد يفيد الكثرة(٣) ـ وهذا هو الغالب ـ وقد يفيد الوحدة؛ كما تقول: هذا كتاب فلان. يعني: الكتاب واحد، ولذلك هنا الإفراد لا ينافي الجمع الذي جاء في الآيتين الأخريين اللتين ساقهما شيخ الإسلام، ولا ينافي التثنية

---

(١) أخرجه البخاري (٧١٣١)، ومسلم (٢٩٣٣) من حديث أنس رضي الله عنه، وفي الباب من حديث أبي هريرة، وجابر بن عبد الله، وابن عباس، وسعد، وحذيفة، وأبي بكرة، وعائشة، وأسماء رضي الله عنهم.

(٢) انظر: لسان العرب (٤/ ٦١٢ ـ ٦١٤).

(٣) راجع (ص٣٣٢ ـ ٣٣٣).

التي جاءت في الحديث؛ وذلك لأن المفرد يدل على أكثر من الواحد إذا أضيف.

كذلك قوله ﷻ: ﴿وَٱصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعۡيُنِنَاۖ﴾ [الطور: ٤٨] هنا جمع فقال: أعين، ثم أضافها إلى ضمير العظمة وهو الموافق للجمع، فقال: بأعيننا. والأعين جمع، والجمع يصدق على الاثنين فما زاد عند كثير من أهل العلم، أو على الثلاثة فما زاد بإجماع أهل العلم من أهل العربية وأهل الأصول[(١)].

والسنة فيها إثبات العينين لله ﷻ، فكيف نفهم الجمع؟ سبق ذكر القاعدة في ذلك في العربية في بحث يدي الله ﷻ، وتبين لنا أن المثنى إذا أُضيف إلى ضمير تثنية أو جمع صار جمعًا على الأفصح؛ كما قال ﷻ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ﴾ [المائدة: ٣٨]، فالسارق تُقطع منه يد واحدة، والسارقة تُقطع منها يد واحدة، وصار المجموع يدين، والله ﷻ قال: ﴿فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ والأيدي جمع يد، والمثنى يداهما، فلم جمعت؟ الجواب: لأنها أضيفت إلى ضمير تثنيه، فأصل الكلام: فاقطعوا يديهما، لكن هذا فيه الثقل، فصارت فاقطعوا أيديهما، وهذا هو الفصيح.

كذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَاۖ﴾ [التحريم: ٤]، والمرأتان لكل واحدة منهما قلب، فعائشة لها قلب، وحفصة لها قلب، فصار لهما قلبان، وإذا أضيف إلى ضمير التثنية جمع، فقال: ﴿فَقَدۡ صَغَتۡ

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مجموع الفتاوى (٣١/ ٣٥١): «وسائر جميع ألفاظ الجمع قد يُعنى به الجنس من غير قصد القدر منه، فيتناول الاثنين فصاعدًا، وقد يُعنى به الثلاثة فصاعدًا». اهـ. وانظر: المعتمد (١/ ٢٢٩)، والمبدع لابن مفلح (٦/ ١٤٨)، ولسان العرب (٥/ ٧١)، ومختار الصحاح (ص٢١٧)، والتقرير والتحبير (١/ ٢٤٤)، والبحر الرائق (٦/ ٢٢٦).

قُلُوبُكُمَا﴾، وهكذا النصوص التي جاءت في اليدين أو جاءت في العينين لله ﷻ هي على هذا الأصل.

قال ﷻ: ﴿وَٱصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعۡيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨] هنا الأعين يعني: العينين، فليس لله ﷻ أكثر من عينين، بل له عينان ﷻ، هذا معتقد أهل السنة لدلالة السنة على ذلك وموافقتها للسان العربي الشريف.

كذلك قوله ﷻ في الآية الثانية: ﴿وَحَمَلۡنَٰهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلۡوَٰحٖ وَدُسُرٖ ۝١٣ تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ [القمر: ١٣، ١٤]، فجمع لأن المثنى أضيف إلى ضمير جمع، فجعل المثنى جمعًا للتناسب؛ كما جاءت القاعدة.

إذًا تبين لنا وجوب الإيمان بأن الله ﷻ متصف بأن له عينين، فهما صفتان ذاتيتان من صفات الذات التي لا تنفك عنه ﷻ مثل: الوجه، واليدين، وغيرها من الصفات، وهذا هو معتقد أهل السنة والجماعة.

أما معطلة الصفات ـ كالمعتزلة ـ ينفون صفة البصر لله ﷻ، وينفون صفة العين والعينين لله ﷻ، فعندهم أن الله ﷻ ليس له عين وليس له بصر ﷻ.

والأشاعرة تناقضوا وأثبتوا صفة البصر لله ﷻ؛ لدلالة العقل على ذلك، ونفوا صفة العينين.

وأما أهل السنة فقد أعملوا النصوص وأثبتوا البصر لله ﷻ، وأثبتوا العينين لله ﷻ، وأبو الحسن الأشعري رحمه الله في كتابه «**الإبانة**» أثبت صفة العينين لله ﷻ[1]، ولاشك أن في هذا مخالفة لقول المعتزلة، وكذلك قول الكلابية، وكذلك قول الأشعرية أصحاب أبي الحسن.

إذا تبين ذلك فقول الله ﷻ: ﴿وَٱصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعۡيُنِنَا﴾

---

(١) انظر: الإبانة (ص١٨).

[الطور: ٤٨] فيه إثبات صفة العينين لله ﷻ، وذلك بدلالة السنة؛ لأن السنة مُفسرة ومُبيِّنة للقرآن، فهنا **قال**: «**أعين**»، والسنة بينت أنهما «**عينان**»[1]، فنقول: في الآية إثبات صفة العينين لله ﷻ؛ لأن السنة مفسرة ومبينة للقرآن.

فما معنى قوله: ﴿وَٱصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعۡيُنِنَاۖ﴾؟ يعني: فإنك بمرأى منا وبصر وعناية ورعاية وكلاءة وحفظ، وهذا التفسير هو تفسير السلف لذلك[2]؛ وذلك لأن النبي ﷺ ليس بعين الله التي هي صفته، وإنما هو ﷺ في عين الله الذي هو أثر اتصافه بالعينين؛ ولهذا أهل السنة حين يفسرون بهذا يعدون هذا من باب التضمن، والتضمن أحد دلالات اللفظ، لأن اللفظ له دلالة بالمطابقة، ودلالة بالتضمن، ودلالات باللزوم[3].

فهذا اللفظ بالمطابقة فيه إثبات صفة العين لله ﷻ، فاحتاجوا هنا إلى دلالة التضمن، فقالوا: معناه أن النبي ﷺ بمرأى وبصر وكلاءة ورعاية وحفظ من الله ﷻ؛ وذلك لأنه مضمون قوله ﷻ: ﴿بِأَعۡيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨]، وهذا ليس من باب التأويل - كما زعمه من لم يفقه - بل هذا من باب التضمن، والتضمن دلالة عربية واضحة من اللفظ، وقد قال السلف هذا مع إثبات صفة العينين، فإن السلف قد يفسرون بالتضمن، وقد يفسرون باللازم، ويظن الظان أن هذا من التأويل، وهذا غلط، فإن

(١) راجع (ص٣٣٨).

(٢) انظر: زاد المسير (٨/ ٦٠)، وتفسير ابن كثير (٤/ ٢٤٦)، وتفسير البغوي (٤/ ٢٤٣)، وتفسير القرطبي (١٧/ ٧٨).

(٣) قال السبكي في الإبهاج (١/ ٢٠٤): «دلالة اللفظ على تمام مسماه مطابقة، وعلى جزئه تضمن، وعلى لازمه الذهني التزام».اهـ.
وانظر: الإحكام للآمدي (١/ ٣٦)، والتقرير والتحبير (١/ ١٣٠).

التضمن شيء، واللزوم شيء، فالتضمن واللزوم هذا من دلالات اللفظ على المعنى، أما التأويل فهو صرف اللفظ عن معناه.

إذا تبين هذا فإن قول الله ﷻ: ﴿وَٱصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ﴾ [الطور: ٤٨] هو أمر لنبيه ﷺ بأن يصبر لحكم الله، والصبر في اللغة[١] هو الحبس، قتل فلان صبرًا أي حبسًا، محبوسًا يعني مربوط، أو أي شيء محبوس عن الحراك والتصرف، ممنوع من التصرف والحركة فيقتل، صبر فلان شيئه، أي: حبسه، صَبَرَ فلانٌ مَالَهُ أي حَبَسَهُ وَكَنَزَهُ، وأما في الشرع[٢] فالصبر هو حبس اللسان عن التشكي، وحبس القلب عن الجزع، وحبس الجوارح عن لطم الخدود وشق الجيوب، ونحو ذلك، يعني: في خصوص أقدار الله المؤلمة.

ويتضح من قول الله ﷻ: ﴿وَٱصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ﴾ أن الصبر أُمر به، ومعنى ذلك أنه واجب، وهذا هو الصحيح، فإن من أهل العلم من قال: إنه مستحب. وهذا غلط، والصواب أنه واجب للأمر به في آيات كثيرة[٣]، قال الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: أُمر بالصبر في القرآن في أكثر من تسعين موضعًا[٤].

قال: ﴿لِحُكۡمِ رَبِّكَ﴾ وسبق أن قررنا أن الحكم نوعان:

*** حكم كوني قدري.**

*** وحكم شرعي ديني.**

---

(١) انظر: النهاية في غريب الأثر (٣/ ٧، ٨)، ولسان العرب (٤/ ٤٣٨، ٤٣٩)، ومختار الصحاح (ص١٤٩).

(٢) انظر: أحكام القرآن لابن العربي (١/ ٣٩٩)، وفتح الباري (١٠/ ٥١١)، (١١/ ٣٠٣) والتعاريف للمناوي (٤٤٧).

(٣) انظر: الآداب الشرعية لابن مفلح (١/ ٢٩).

(٤) انظر: عدة الصابرين (ص٥٧)، ومدارج السالكين (١/ ١١٠).

والنبي ﷺ أمر بالصبر على النوعين؛ أُمر بالصبر على حكم الله الكوني القدري وما فيه مما يسر النفس أو مما يؤلمها، وأُمر بالصبر على المصائب، وعلى معاندة المشركين، وابتلاء الله ﷻ نبيه بذلك، فيحتاج إلى صبر. كذلك الصبر على الحكم الشرعي وهو الصبر على الطاعات، والصبر عن المعاصي، فإذًا: صار الصبر على حكم الله الكوني وحكم الله الشرعي تضمن أنواع الصبر الثلاثة، فإن الصبر على حكم الله الكوني فيه الصبر على أقدار الله المؤلمة، والصبر على حكم الله الشرعي فيه الصبر على الطاعة والصبر عن المعصية، فجمعت هذه الآية أنواع الصبر الثلاثة:

* **صبر على الطاعات.**
* **وصبر عن المعاصي.**
* **وصبر على أقدار الله المؤلمة.**

قال ﷻ: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨]، وهنا ذُكرت الباء، فقال: ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾ والباء تفيد الإلصاق الذي يفيد معنى الملازمة والدوام، يعني: فإنك دائمًا بمرأى منا وببصرنا وفي كلاءتنا ورعايتنا، وهذا من دلالة الباء اللفظية، أما في الآية الأخرى قال ﷻ: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩]، والمعنى: أي على كلاءة مني ورعاية وحفظ، فما الفرق بين الباء، وعلى؟

الجواب: هذا تنويع لأجل دلالة الحال، فإن موسى عليه السلام كان يُستخفى به كحال أطفال بني إسرائيل، قال ﷻ في منته على موسى: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩]، ففي قوله: ﴿عَلَىٰ﴾ ما يفيد ظهوره وعلوه؛ لأن على تفيد الاستعلاء، وأن أطفال بني إسرائيل كانوا يُستخفى بهم في السنين التي كان فرعون يُقَتِّلهم فيها، والله ﷻ يمن على موسى بأنه صنعه على عينه؛ لأن في ذلك الاستعلاء والظهور لشأن موسى بكلاءة الله وحفظه ورعايته، هذا هو الفرق بين الباء وعلى، وليس ثَمَّ فروق أخرى كما يدعيه بعض المؤولة.

هنا قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَحَمَلْنَٰهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلْوَٰحٍ وَدُسُرٍ ﴿١٣﴾ تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٣، ١٤] معلوم أن السفينة لا تجري في عين الله وإنما تجري بحفظه وكلاءته ورعايته، فهو الذي حفظ السفينة ومن فيها من كل الآفات، فقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَحَمَلْنَٰهُ﴾ يعني: حملنا نوحًا ﴿عَلَىٰ ذَاتِ أَلْوَٰحٍ وَدُسُرٍ﴾ يعني: على السفينة ذات ألواح، والدسر هي المسامير التي تربط بها الألواح وتشد بها، ثم قال: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ يعني: أن النصر سيكون له وأن غير هذه السفينة سيكون هالكًا؛ لأن الرعاية والحفظ كان لها ولمن فيها، وتفاسير السلف دائرة على أنها تجري بحفظ الله وكلاءته ورعايته[1]، وهذا تفسير تضمن.

قال عَزَّ وَجَلَّ في الآية الأخيرة: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّى﴾ [طه: ٣٩]، يعني: يحبه آل فرعون، ويحبه بنو إسرائيل، وكذلك يحب موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ كل مؤمن بالله؛ لأن المؤمنين بالله عَزَّ وَجَلَّ يحبون الرسل مَنْ عرفوا منهم وَمَنْ لَمْ يعرفوا، مَنْ شاهدوهم وَمَنْ لَمْ يُشاهدوهم، فنوح عَلَيْهِ السَّلَامُ وأتباعه يحبون كل أنبياء الله عَزَّ وَجَلَّ ورسله، مع أن نوحًا هو أول الرسل، كذلك من بعده يونس، وإبراهيم، وعيسى عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وكذلك كل أتباع الرسل يؤمنون بجميع الرسل، ويحبون جميع الرسل الذين بُعثوا إليهم، وكذلك الذين بعثوا إلى غيرهم ممن لم يعرفوهم.

والمحبة عامة، ومن كَذَّب برسول فقد كذب بجميع المرسلين؛ كما قال عَزَّ وَجَلَّ: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الشعراء: ١٠٥] وهم قد كذبوا نوحًا وحده؛ لأنه أول الرسل، فسماهم الله عَزَّ وَجَلَّ مكذبين لجميع المرسلين؛ لأنهم كذبوا رسولًا واحدًا، فمن جحد رسالة رسول فقد جحد برسالة

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٢٧/ ٩٤)، وزاد المسير (٨/ ٩٣)، وتفسير ابن كثير (٤/ ٢٦٥)، وتفسير البغوي (٤/ ٢٦٠)، وتفسير القرطبي (١٧/ ١٣٣)، وفتح الباري (١٣/ ٣٨٩).

جميع الرسل، ومن تنقص رسولًا فقد تنقص جميع الرسل؛ لأن الله عز وجل أوجب محبتهم وطاعتهم، كلٌّ يُطاع بحسب أمر الله عز وجل في خصوص الأقوام الذين يبعثون إليهم.

إذًا: هذه الآيات التي أوردها شيخ الإسلام رحمه الله فيها إثبات صفة العينين لله عز وجل، والسنة موضحة لذلك.



وَقَوْلُهُ: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة: ١].

وَقَوْلُهُ: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٞ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾ [آل عمران: ١٨١].

وَقَوْلُهُ: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَىٰهُمۚ بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾ [الزخرف: ٨٠].

وَقَوْلُهُ: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦].

وَقَوْلُهُ: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ﴾ [العلق: ١٤].

وَقَوْلُهُ: ﴿ٱلَّذِي يَرَىٰكَ حِينَ تَقُومُ ﴿٢١٨﴾ وَتَقَلُّبَكَ فِي ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿٢١٩﴾ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الشعراء: ٢١٨ ـ ٢٢٠].

وَقَوْلُهُ: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥].

الشَّرح

هذه الآيات في إثبات صفة السمع لله ﷻ لم ينفها إلا المعتزلة، وأما أهل السنة فيثبتون السمع لله بدلالة النصوص، وكذلك الأشاعرة والماتريدية والكلابية يثبتون ذلك بدلالة النصوص، وتنوعت الأدلة في إثبات هذه الصفة، ففيها الإخبار بلفظ الماضي؛ كما في قوله: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ﴾، وقوله: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٞ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾، ونحو ذلك من الآيات التي فيها المضارع وفيها الماضي،

ولما نزل قوله ﷻ: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ﴾ قالت عائشة ﵂: «**الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَسِعَ سَمْعُهُ الأَصْوَاتَ**»[1]، فجاءت بالصفة، والله ﷻ أثبت الاسم بصيغة المبالغة التي هي من اسم الفاعل، فقال ﷻ: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقال ﷻ: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة: ١]، فتنوعت الدلالات في النصوص على إثبات صفة السمع، ولذلك فإن إنكارها أبشع ما يكون؛ لأن الدلالات كانت متنوعة، فقد جاءت بلفظ الماضي والمضارع واسم الفاعل والصفة، وتحريفها أو نفي دلالتها هذا من المحال إلا بنوع هوى، وتنويع الدلالة على الصفة لا شك يُقوي إثباتها، فيكون ذلك أوضح عند النظر في هذه الصفة المذكورة في هذه الآيات، وهي صفة سمع الله ﷻ.

وسمع الله ﷻ متعلق بالمسموعات، فقوله: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ﴾ متعلق بذلك القول، فَسَمِعَ ﷻ ما قالت المرأة للنبي ﷺ، وهذا هو معتقد أهل السنة.

أما الأشاعرة والماتريدية وجماعات فإنهم يقولون: سمعه قديم. فيثبتون السمع ولكنه عندهم ليس بحادث، فيقولون: سَمِعَ الكلام في القِدَم لعلمه به. هكذا يزعمون، وهذا الكلام فيه التكذيب للقرآن، ولولا التأويل لكانوا كفارًا بذلك؛ لأن الله ﷻ يقول: ﴿وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ﴾، وقال: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ﴾، وإذا كان السماع في الماضي قبل حصول الكلام وقبل حصول المجادلة بين المرأة وبين رسول الله ﷺ،

---

(١) أخرجه البخاري (١٣/ ٣٧٣ مع الفتح) معلقًا في كتاب التوحيد ـ باب قول الله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾، وأخرجه مسندًا موصولًا النسائي في الكبرى (٦/ ٤٨٢)، وابن ماجه (١٨٨)، وأحمد في المسند (٦/ ٤٦)، وابن راهويه في مسنده (٢/ ٢٢٢)، وعبد بن حميد في مسنده (ص٤٣٨)، وابن أبي عاصم في السنة (١/ ٢٧٨)، والبيهقي في الكبرى (٧/ ٣٨٢).

فلا يصح أن يُقال: ﴿قَدْ سَمِعَ﴾ بصيغة الماضي، وإنما يُقال: ﴿قَدْ سَمِعَ﴾ إذا كان الأمر قد وقع فعلًا.

ولهذا فإننا نجد في النصوص لفظ الماضي ولفظ المضارع، فإثبات السمع القديم والبصر القديم دون البصر والسمع والكلام الحادث فيه نفي لدلالات النصوص وتكذيب لها، وفي قوله ﷻ: ﴿وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ﴾ هذا فعل مضارع دلالته على الحال، يعني: يسمع تحاوركما الآن، وقد قالت عائشة رضي الله عنها: «**الْحَمْدُ لِلَّهِ الذي وَسِعَ سَمْعُهُ الأَصْوَاتَ، لَقَدْ جَاءَتِ الْمُجَادِلَةُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ تُكَلِّمُهُ، وَأَنَا فِي نَاحِيَةِ الْبَيْتِ ما أَسْمَعُ ما تَقُولُ، فَأَنْزَلَ الله** ﷻ: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾» يعني: أن الله ﷻ سمع الكلام في حينه.

وهذا ما يثبته أهل السنة والجماعة، وهذا ولاشك يعظم الصفة في نفس المؤمن؛ لأنه يعلم أن الله ﷻ يسمع سره ونجواه، قال ﷻ: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَىٰهُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾ [التوبة: ٧٨]، فهو سبحانه وتعالى لا يخفى عليه شيء، فإن سمعه وسع الأصوات جميعًا، وما من شيء يُسْمَع إلا والله ﷻ يسمعه، قال ابن القيم رحمه الله: «يسمع ضجيج الأصوات باختلاف اللغات على تفنن الحاجات، فلا يشغله سمع عن سمع، ولا تغلطه المسائل، ولا يتبرم بإلحاح الملحين، سواء عنده من أسر القول ومن جهر به، فالسر عنده علانية، والغيب عنده شهادة»[1].

وهذه الصفة يجب الإيمان بها كما وردت في النصوص بدلالاتها، فالسمع من حيث هو فعل أتى في القرآن والسنة على أربعة أنحاء لا خامس لها:

---

(١) راجع (ص٢٣٤).

الأول: سَمْعٌ متعلق بالمسموعات، يعني: بالأصوات؛ كقوله ﷻ: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾ هذا سماع للأصوات، وقوله: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾.

الثاني: سَمْعٌ متعلق بالمعاني، وهو سمع الفهم والعلم والعقل والإدراك؛ كقوله ﷻ: ﴿وَكَانُوا۟ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾ [الكهف: ١٠١]، فليس المنفي هنا سماع الأصوات، بل المنفي سمع الإدراك والفهم والعقل، وقال ﷻ: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ﴾ [الفرقان: ٤٤]، يسمعون يعني: يفهمون، وقال ﷻ: ﴿أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٧]، يعني: ألقى قلبه وسمعه الذي هو سمع الفهم، وليس سمع الأُذُن فقط.

الثالث: سَمِعَ بمعنى أجاب، وهذا متعلق بالسؤال، وهذا كما في قولنا في الصلاة: «سمع الله لمن حمده»، يعني أجاب الله سؤال من حمده، أو أجاب الله حمد من حمده، والإجابة هنا تكون بالثواب أو بالعطاء.

الرابع: سَمْعٌ بمعنى الانقياد، سمع فلان لفلان بمعنى انقاد له، وهذا كما قال ﷻ: ﴿وَفِيكُمْ سَمَّٰعُونَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٧]، يعني منقادون لهم. وكذلك قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا وَقُولُوا۟ ٱنظُرْنَا﴾ [البقرة: ١٠٤]، يعني انقادوا واتبعوا وأطيعوا، وكذلك قوله: ﴿سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحْتِ﴾ [المائدة: ٤٢]، سماعون للكذب يعني سمع الانقياد.

إذا تبين لك ذلك فهي مرتبة على هذا الترتيب، فقد يسمع السامع الأصوات ولا يفهم؛ كما في قوله ﷻ: ﴿وَكَانُوا۟ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾ سمعوا الأصوات ولم يفهموا الكلام على وجهه، وقد يكون سمع عقل وفهم

ولا يكون إجابة لسؤال؛ كأن يسأل فيسمع الأصوات ويفهم ويعقل معنى السؤال ولكن لا يجيب، أما سمع الإجابة فهو متضمن للإجابة وللفهم ولسمع الصوت، وسمع الانقياد متضمن للجميع.

والأوجه الثلاثة الأولى مثبتة لله ﷻ على وجه الكمال، أما سمع الانقياد والطاعة فهذا خاطب الله ﷻ بها المخلوق، والمخلوق لا يتصف من تلك الصفات إلا بأقلها، فله سمع يناسب ذاته الحقيرة ـ سمع للأصوات ـ وإذا فهم فإنه يفهم الفهم الذي يناسب عقله وذاته، وإذا أجاب فإنما يجيب بما يقدر عليه من الأشياء الحقيرة التي في يديه، وإذا انقاد فإنه ينقاد على وجه النقص أيضًا، حاشا الكُمَّل من خلق الله ﷻ وهم الرسل، فإن انقيادهم لله ﷻ وطاعتهم كاملة، ومع ذلك يستغفرون الله ﷻ.

إذا تبين ذلك فيظهر لك عظم صفة السمع لله ﷻ واسم الله السميع، فإن الله ﷻ يسمع الأصوات، ويعلم ﷻ معاني كلام الخلق على اختلاف لغاتهم وعلى تفنن حاجاتهم، فيخاطبه العربي والعجمي، ويخاطبه صاحب كل لسان، والله ﷻ هو الذي خلق اللغات والألسنة، والله ﷻ يسمع ذلك ويجيب ويثيب ويحاسب تبارك وتعالى، هذا ملخص الكلام على صفه السمع لله ﷻ.

ثم ساق شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ الآيات الدالة على إثبات صفة الرؤية لله ﷻ؛ كقوله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ﴾، وقول الله ﷻ: ﴿ٱلَّذِى يَرَىٰكَ حِينَ تَقُومُ ﴿٢١٨﴾ وَتَقَلُّبَكَ فِى ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿٢١٩﴾ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾، وقول الله ﷻ: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾، وهذه الآيات العظيمة من جنس الآيات السالفة قبلها التي استدل بها على إثبات الصفات، فهذه الآيات وأمثالها مما يؤمن بها أهل السنة والجماعة، ومعنى إيمانهم بها ـ كما سبق بيانه ـ أنهم يعتقدون ما جاء

فيها من الصفات ويثبتون ذلك لله عَزَّوَجَلَّ بألسنتهم، ويقوم في قلوبهم أثر تلك الصفات، هذا معنى الإيمان بالصفة، والواجب منها اعتقاد ذلك بعد بلوغ الخبر للمسلم، فنؤمن بأن الله عَزَّوَجَلَّ متصف بكل صفة وصف بها نفسه في كتابه، أو وصفه بها رسوله ﷺ ونُخبر بذلك، وإذا كان للصفة أثر على العبد فإنه يؤمن بذلك، فيعمل بذلك الأثر.

وهذه الآيات فيها وصف الله عَزَّوَجَلَّ برؤيته لخلقه ولعباده، ورؤية الله عَزَّوَجَلَّ لعباده ثبتت في نصوص كثيرة بلفظ الرؤية؛ كقوله عَزَّوَجَلَّ: لموسى وهارون حين قالا: ﴿قَالَا رَبَّنَآ إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَآ أَوْ أَن يَطْغَىٰ ۝٤٥ قَالَ لَا تَخَافَآ إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٥، ٤٦]، وفيها إثبات صفة المعية لله عَزَّوَجَلَّ وصفة السمع، وسيأتي تفصيل الكلام على صفة المعية، وسنعرض لبعض الكلام بما يوضح المراد من الآية، وقد سبق الكلام على صفة السمع في الآيات السابقة، والمقصود من استدلاله رَحِمَهُ اللَّهُ بهذه الآيات هنا: هي صفة رؤية الله عَزَّوَجَلَّ لعباده، يعني: أن الله عَزَّوَجَلَّ يرى عباده ويبصر ما هم عليه ونحو هذا.

قال عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥]، ومثله قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿ٱلَّذِى يَرَىٰكَ حِينَ تَقُومُ ۝٢١٨ وَتَقَلُّبَكَ فِى ٱلسَّٰجِدِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٨، ٢١٩]، ففي هذه الآيات إثبات أن الله عَزَّوَجَلَّ يرى خلقه جميعًا ويبصر تصرفاتهم وأحوالهم وما هم عليه، فهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يرى كل شيء، ومتعلق الرؤية هو متعلق البصر لله عَزَّوَجَلَّ، فكما أن سمع الله عَزَّوَجَلَّ متعلق بكل مسموع كذلك الرؤية متعلقها كل مرئي، فالله عَزَّوَجَلَّ يرى كل مرئي يعني يرى كل موجود، فكل شيء يراه عَزَّوَجَلَّ على ما هو عليه، سواء كان ذلك الشيء صغيرًا أم كبيرًا، خفيًا أم غير خفي، ظاهرًا أم باطنًا، يراه عَزَّوَجَلَّ إذا كان من الذوات التي تُرى. فهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا تغيب عنه غائبة في السماء ولا في الأرض،

ولا تخفى عليه خافية، بل هو ﷻ يعلم كل شيء، ويرى كل شيء، ويسمع كل الأصوات ﷻ.

قال ﷻ لموسى وهارون: ﴿قَالَ لَا تَخَافَآ إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾ هذه الآية فيها إثبات ثلاث صفات لله ﷻ:

الأولى: المعية.

الثانية: السمع.

الثالثة: الرؤية.

وهذه الرؤية هي رؤية الله ﷻ لخلقه، وهي غير صفة الرؤية التي هي رؤية العباد ربهم ﷻ في الآخرة، فإن رؤية العباد ربهم واقعة في الآخرة، أما هذا المقام فالمراد به وصف الله ﷻ بأنه يرى كل شيء، فهو الرائي ﷻ، وفي تلك الصفة هو المرئي ﷻ، ففرق بين البحثين وفرق بين المقامين.

وقوله: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ﴾ يعني: بالنصر والتأييد والتوفيق والإعانة والدفاع عنكم، وهذا هو الذي فسرها به المحققون من أهل التفسير[١]، «معكما» التي هي المعية الخاصة معية النصر والتأييد والتوفيق؛ وذلك لأنها جاءت في مقابلة خوفهم ﴿قَالَ لَا تَخَافَآ إِنَّنِى مَعَكُمَآ﴾، فمعيّته هنا خاصة تنفي الخوف وتزيل الخوف من قلب موسى وهارون لما أرسلهما الله ﷻ إلى فرعون وملئه، قال تعالى هنا ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ﴾، فلا يخافا من بطشه وإيذائه؛ لأنه ﷻ معهم بنصره، ولا يخافا من حججه؛ فأنا أنبئكما بما يُدلي به من الحجج وما يُرد به عليه؛ ولهذا كلام موسى عليه السلام الذي حَجَّ به فرعون من الحجج والبينات التي

---

(١) انظر: تفسير الطبري (١٦/ ١٧٠)، وتفسير ابن كثير (٣/ ١٥٥)، وفتح القدير (٤/ ٩٥).

أوتيها من الله ﷻ، فهي من آثار معية الله ﷻ لموسى ولأخيه هارون، فلما قال فرعون لموسى وهارون: ﴿قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ﴾ [طه: ٤٩]، أجابه موسى عليه السلام فقال: ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠]، فسأله فرعون: ﴿قَالَ فَمَا بَالُ ٱلْقُرُونِ ٱلْأُولَىٰ﴾ [طه: ٥١]، فأجاب بقوله: ﴿قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى فِى كِتَٰبٍ ۖ لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى﴾ [طه: ٥٢]، وهذا توفيق من الله لهذه الأجوبة العظيمة، وكذلك ما جاء في سورة الشعراء من أجوبة موسى على فرعون حيث قال له فرعون: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ٢٣] قال موسى: ﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ﴾ [الشعراء: ٢٤] إلى آخر ما جاء في أجوبة موسى على فرعون.

هذا كله من آثار معية الله ﷻ لموسى، فإن معية الله الخاصة لعبادة المؤمنين ـ مثل الرسل وأهل الصلاح وأهل العلم ـ هذه المعية الخاصة معناها التوفيق والتأييد والإعانة والنصرة على أعدائهم؛ ولهذا قال ﷻ في سورة براءة حينما أخبر عن هجرة النبي ﷺ وما كان من شأنه في الغار: ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ثَانِىَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ۖ﴾ [التوبة: ٤٠] يعني معنا بنصره وتأييده وتوفيقه، ومن كان الله معه فالخوف منه بعيد، وكذلك الأذى بعيد عنه بمراحل.

أما المعية العامة فهي الإحاطة العامة ـ معية العلم ـ كما فسرها السلف[(١)]، ويأتي تفصيل الكلام على المعية في موضعه حين يأتي استدلال شيخ الإسلام رحمه الله بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ

---

(١) انظر: خلق أفعال العباد (ص٣٢)، وتفسير الطبري (٢٧/ ٢١٦)، وتفسير ابن كثير (٢/ ٥٩٣، ٥٩٤)، وشرح النووي على صحيح مسلم (١٧/ ٢)، وفتح الباري (١٣/ ٥٠٠) والدر المنثور (٨/ ٤٨).

فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَاۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْۚ﴾ [الحديد: ٤]، وكذلك ما ساقه بعد ذلك، وهو قوله ﷻ: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُواْۖ﴾ [المجادلة: ٧]. إلى آخر الآيات والآحاديث في ذلك التي ستأتي مبينة ـ إن شاء الله تعالى ـ في موضعها.

إذًا فالمعية معيتان:

معية عامة: وهي العلم.

ومعية خاصة: وهي خاصة بالرسل والأنبياء والعلماء المستقيمين وبالصالحين من العباد، هذه معية توفيق ونصرة وتأييد.

قوله: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾، يعني: أسمعا ما يقوله فرعون وألهمكما الجواب عليه، وأرى مكانه ومكانكما، وأرى عمله وعملكما، وأرى ما يخفيه عنكما مما قد يكيدكما به أو قد يؤذيكما به فأخبركما به حتى تكونا في أمان من ذلك، فلا تخافا؛ لأن جهات الخوف متنوعة، فقد يكون الخوف من الحجج التي يدلي بها فرعون، ومما يمكر به، ومن إيذائه، ومن تحذيره ونحو ذلك، لكن الله ﷻ مع موسى ومع فرعون يسمع كلامه وكلامهما، فيلهم الله ﷻ موسى بالحجة والبيان، ففي هذه الآية إثبات الرؤية لله ﷻ لقوله ﷻ: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾.

وكذلك قوله ﷻ: ﴿ٱلَّذِي يَرَىٰكَ حِينَ تَقُومُ ﴿٢١٨﴾ وَتَقَلُّبَكَ فِي ٱلسَّٰجِدِينَ﴾ (يراك) هذا من الرؤية التي هي إبصار الله ﷻ لعبده، ﴿يَرَىٰكَ حِينَ تَقُومُ﴾ يعني: إلى الصلاة، أو حين تقوم في أي شأن من شؤونك، ويرى أيضًا تقلبك في المصلين، ففيها إثبات رؤية الله ﷻ لعبده.

وكذلك قوله ﷻ: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ﴾ هذه فيها إثبات الرؤية لله ﷻ.

إذا تبين ذلك فهذه الآيات وغيرها من الآيات التي فيها إثبات هذه الصفة لله ﷻ نعتقد ما دلت عليه من أن الله ﷻ يرى عباده ويبصرهم بعينيه، وأنها ليست رؤية وإبصار علم ـ كما يقوله المبتدعة ـ بل هي رؤية وإبصار بعينه ﷻ؛ لأن الله ﷻ أخبر بأن له عينين سبحانه وتعالى، والعين بها تكون الرؤية وبها يكون البصر[1].

أما المبتدعة فيتأولون الرؤية والبصر، فالأشاعرة والماتريدية يثبتونها ويقولون: هي رؤية وبصر سبيلها العلم. يعني: هو يرى ليس بعينيه ﷻ؛ لأنهم لا يثبتون العينين لله ﷻ، لكنها رؤية وسمع وبصر بإدراك تلك الأشياء عن طريق العلم، أي: إدراك المبصرات بالعلم، وإدراك المسموعات بالعلم، وإدراك المرئيات بالعلم.

وأما المعتزلة فهم ينفون ذلك كله ولا يثبتون رؤية ولا بصرًا ولا سمعًا، وكذلك لا يثبتون علمًا، وإنما يقولون هو عليم بلا علم.

في قول الله ﷻ: ﴿وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ﴾ لمفسري السلف فيها وجهان[2]:

الأول: منهم من يقول هذا إخبار بأن العمل سيراه الجميع.

الثاني: منهم من يقول هذا تهديد وتخويف للذين يعصون الله ﷻ.

فقوله: ﴿وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ﴾ كما فسرها ابن جرير رحمه الله يعني: وقل

---

(١) قال ابن القيم رحمه الله في الصواعق المرسلة (٣/ ١٠١٨، ١٠١٩): «ومن المعلوم بالضرورة أن ما يُرى أكمل ممن لا يمكن أن يرى؛ فإنه إما معدوم، وإما عرض، والمرئي أكمل منهما، وما يتكلم أكمل ممن لا يتكلم؛ فإنه إما جماد، وإما عرض، وإما معدوم، والمتكلم أكمل من ذلك، وما له سمع وبصر ووجه ويدان أكمل من الفاقد لذلك بالضرورة، وهكذا سائر الصفات».اهـ.

(٢) انظر: تفسير الطبري (١١/ ٢٠)، وتفسير ابن أبي حاتم (٦/ ١٨٧٧)، وفتح الباري (٥/ ١٩١)، والدر المنثور (٤/ ٢٨٣).

اعملوا من الطاعات ما تشاؤون، وقل اعملوا من الخيرات ما تشاؤون، واعملوا ما يقربكم إلى الله عَزَّوَجَلَّ ما تحبون، ومن ذلك التوبة؛ لأنها سيقت بعد الكلام عن التائبين ووعدهم بأنه سيرى عملهم.

وهنا في قوله: ﴿فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ إما أن تكون هذه الرؤية في الدنيا، وإما أن تكون في الآخرة، وهما وجهان أيضًا عند محققي التفسير[1]، فإذا كانت في الدنيا يكون المعنى: سيظهر الله عملكم في هذه الدنيا، وفي الحديث الذي رواه الإمام أحمد، قال النبي ﷺ: «**لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ يَعْمَلُ فِي صَخْرَةٍ صَمَّاءَ لَيْسَ لَهَا بَابٌ وَلَا كُوَّةٌ، لَخَرَجَ عَمَلُهُ لِلنَّاسِ كَائِنًا مَا كَانَ**»[2]، وبهذا الحديث فُسر قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾، يعني: سيظهر الله عملكم حتى يكون مرئيًا؛ لأن الله عَزَّوَجَلَّ مطلع على كل شيء، وقال آخرون: قوله: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ يعني: إذا فعلتموه فإن الله عَزَّوَجَلَّ يراه، وهذا فيه البشرى للعبد؛ لأنه إذا عمل العبد العمل ويعلم أن الله عَزَّوَجَلَّ يراه، وأنه مطلع على عمله، فإنه ينشرح صدره لذلك ويقبل على العبادة أكثر لما في قلبه من تعظيم الله عَزَّوَجَلَّ.

وهذا القول الثاني أوجه؛ وذلك لأن قوله: ﴿فَسَيَرَى﴾ فيه أن الرؤية تكون بعد وقوع المرئي، وليس سبيلها سبيل العلم في نحو قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، والعلم يختلف لأن الله عَزَّوَجَلَّ يعلم الأشياء قبل وقوعها؛ ولذلك فُسر قوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ أي: إلا ليظهر علمنا بمن اتبع الرسول ممن انقلب على عقبيه،

---

(١) انظر: تفسير الطبري (١١/ ٢٠)، وتفسير ابن كثير (٢/ ٣٨٣)، وفتح القدير (٢/ ٤٠٢).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٣/ ٢٨)، وأبو يعلى في مسنده (٢/ ٥٢١)، وابن حبان في صحيحه (١٢/ ٤٩١)، والحاكم في المستدرك (٤/ ٣٤٩)، والبيهقي في شعب الإيمان (٥/ ٣٥٩) من حديث أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

أما قوله: ﴿فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ فإن رؤية الله ﷻ للشيء عند أهل السنة تكون بعد حصول المرئي؛ ولهذا يكون هذا التفسير أوجه وأحسن، فيكون ﴿فَسَيَرَى﴾ يعني: بعد حصول العمل، فإن الله يرى ذلك بعد حصول العمل، وفي هذا من البشرى والاطمئنان لأهل الإيمان إذا عملوا الصالحات، وكذلك فيه التهديد والوعيد لمن عمل عملًا من الأعمال التي لا يحبها الله ﷻ؛ لقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ أي: سيراه رسوله وسيراه المؤمنون، ولاشك أن العبد يُخفي عمله القبيح ولا يحب أن يظهر، ففي هذا من التهديد والوعيد لمن عملوا بالمعاصي والآثام وما لا يرضي الله ﷻ في الخلوات، ووجه مناسبة ذلك أنه ذكره بعد أن ذكر التائبين حيث قال الله ﷻ قبلها: ﴿وَءَاخَرُونَ ٱعْتَرَفُوا۟ بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا۟ عَمَلًا صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا عَسَى ٱللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٠٢]، وقال ﷻ بعدها: ﴿وَءَاخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ١٠٦]، فهي في التائبين الذين خلطوا هذا وهذا وهم مرجون لأمر الله، فيناسب هنا أن تكون الآية فيها البشرى لمن عمل عملًا صالحًا، وفيها التهديد والوعيد لمن عمل غير ذلك.

أما قوله ﷻ في آية البقرة: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، هذه فيها أوجه من التفسير، نذكر من ذلك وجهين: أحدهما لابن جرير والآخر للمحققين كشيخ الإسلام ابن تيمية وغيره.

الوجه الأول: قال ابن جرير رحمه الله[1] في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ﴾: أضاف الله ﷻ العلم لنفسه؛ وذلك لأنه أراد: إلا ليعلم رسولي وأوليائي والمؤمنون. وذلك أن الله ﷻ جمع هنا ونسب

(١) انظر: تفسير الطبري (٢/ ١٣ ـ ١٦).

العلم لنفسه كما ينسب العظيم الشيء لنفسه وإن لم يباشره، ومَثَّل عليه بقول القائل: فتح عمر بن الخطاب سواد العراق وجبى خراجها، وإنما فعل ذلك أصحابه عن سبب كان منه في ذلك، واستشهد لذلك واستدل عليه بالحديث الذي رواه مسلم أن النبي ﷺ قال: «**إِنَّ اللهَ ﷻ يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: يَا ابْنَ آدَمَ مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي**. قَالَ: يَا رَبِّ كَيْفَ أَعُودُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ قَالَ: **أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِي فُلَانًا مَرِضَ فَلَمْ تَعُدْهُ؟ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ عُدْتَهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ؟ يَا ابْنَ آدَمَ اسْتَطْعَمْتُكَ فَلَمْ تُطْعِمْنِي**. قَالَ: يَا رَبِّ وَكَيْفَ أُطْعِمُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ قَالَ: **أَمَا عَلِمْتَ أَنَّهُ اسْتَطْعَمَكَ عَبْدِي فُلَانٌ فَلَمْ تُطْعِمْهُ؟ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ أَطْعَمْتَهُ لَوَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي؟ يَا ابْنَ آدَمَ اسْتَسْقَيْتُكَ فَلَمْ تَسْقِنِي**. قَالَ: يَا رَبِّ كَيْفَ أَسْقِيكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ قَالَ: **اسْتَسْقَاكَ عَبْدِي فُلَانٌ فَلَمْ تَسْقِهِ أَمَا إِنَّكَ لَوْ سَقَيْتَهُ وَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي؟**»[(١)]، ساق ابن جرير هذا الحديث بنحو هذا اللفظ، وقال: هذا فيه أن الله ﷻ أضاف الفعل لنفسه، فقال: «**مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي**» والذي مرض هو عبده، فيكون المعني في قوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ﴾ أي: إلا ليعلم رسولي وأوليائي والمؤمنون من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه.

الوجه الثاني: أن العلم قسمان:

* **علم باطن.**

* **وعلم ظاهر.**

والله ﷻ يعلم الأشياء قبل وقوعها، ولكن علمه بالأشياء قبل وقوعها لا يحاسب عليه العباد، ولا يذم العباد به، وإنما يحاسب العباد

---

(١) أخرجه مسلم (٢٥٦٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

فيجزيهم على أعمالهم، فيثيب المحسن ويعاقب المسيء إذا عملوا ذلك ظاهرًا، وصار علمه ظاهرًا، لأنه ليس من العدل أن يحاسبهم على شيء لم يعملوه؛ ولهذا قال ﷻ هنا: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾، قال المحققون: يعني إلا ليظهر ما علمناه، فيترتب على ظهور العلم المحاسبة لهم، وجزاء المحسن الذي اتبع الرسول وجزاء المذنب المسيء المنافق الذي انقلب على عقبيه. وهذا هو قول جمع من المحققين كشيخ الإسلام وغيره[1]، فالعلم هنا بمعنى ظهور العلم، ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ يعني: إلا ليظهر علمنا في هؤلاء، ويكون هذا في القرآن في المواضع التي فيها إضافة العلم إلى الله ﷻ، فليس المراد أنه لا يعلم الأشياء إلا بعد وقوعها، بل هو ﷻ يعلم ما كان وما سيكون، وما لم يكن لو كان كيف كان يكون، وإنما المراد بقوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ ونظائر ذلك في القرآن: إلا ليظهر علمنا فيهم ذلك الظهور الذي يكون عليه المحاسبة والجزاء على ما عملوا.

هذا بعض ما يتصل بهذه الآيات التي استدل بها شيخ الإسلام على صفة رؤية الله ﷻ لعباده، التي هي معنى البصر، والله ﷻ البصير، وهو يبصر ويرى عباده لا يخفى عليه خافية، لكن لم يأت من أسماء الله ﷻ الرائي، يعني: الذي يرى هو الله ﷻ، وإنما أتى البصير، فيسمع ويبصر ويرى، فالاسم هنا البصير، ولم يشتق من هذه الصفة اسم الرائي؛ لأنه لم يرد في النصوص.

---

(١) انظر: أحكام القرآن للشافعي (١/ ٦٧)، ورسالة في تحقيق مسألة علم الله لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، ومجموع الفتاوى (٨/ ٤٩٤ ـ ٤٩٦)، وتفسير ابن كثير (١/ ١٩٢).

وَقَوْلُهُ: ﴿وَهُوَ شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ﴾ [الرعد: ١٣].

وَقَوْلُهُ: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُۖ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾ [آل عمران: ٥٤].

وَقَوْلُهُ: ﴿وَمَكَرُواْ مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النمل: ٥٠].

وَقَوْلُهُ: ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ۝١٥ وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾ [الطارق: ١٥، ١٦].

الشَّرح

هذه الآيات في ذكر صفة الكيد والمكر بمن كاد ومكر بأولياء الله ﷻ، وهذه الصفة يثبتها أهل السنة والجماعة مقيدة مختصة، وهذه الآيات تدل على ذلك، فقوله ﷻ: ﴿وَهُوَ شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ﴾ المحال فسرت بعده تفسيرات[1] منها: الكيد والمكر، يعني: وهو شديد الكيد والمكر بمن كاد أولياءه أو مكر بأولياءه، أو بمن كاد دينه، أو مكر بدينه، وفسرت المحال في قوله: ﴿وَهُوَ شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ﴾ بأنه شديد القوة، وشديد الرد والدفع لمن عاداه، أو عادى رسله، أو عادى دينه؛ لهذا أوردها شيخ الإسلام هنا مع آيات إثبات الكيد والمكر لله ﷻ؛ لأن من أهل العلم من فسر المحال بالكيد والمكر.

فإذًا قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَهُوَ شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ﴾ يعني: وهو شديد الكيد والمكر، وهو ﷻ خير الماكرين، يمكر بمن مكر بأوليائه، وهذا كله

(١) انظر: تفسير عبد الرزاق (٢/ ٣٣٣)، وتفسير الطبري (١٣/ ١٢٧)، وتفسير ابن كثير (٢/ ٥٠٨)، وفتح الباري (٨/ ٣٧٢)، والدر المنثور (٤/ ٦٢٧، ٦٢٨).

جنس واحد، وهي من الصفات التي مر معنا نظائر لها، وهي الصفات الصفات الاختيارية التي تقوم بالله ﷻ بمشيئته وقدرته واختياره متى شاء، فهو سبحانه وتعالى يتصف بهذه الصفات متى شاء أن يتصف بها.

وهذه الصفات ـ الكيد والمكر ومن جنسها المخادعة والاستهزاء ـ لا يثبتها أهل السنة مطلقًا بدون قيد، بل يثبت أهل السنة والجماعة هذه الصفات مقيدة كما جاءت في النصوص، ويقولون: إن الله ﷻ يكيد من كاد أولياءه أو كاد رسله أو كاد دينه، ويمكر بمن مكر برسله أو مكر بأوليائه أو مكر بالمؤمنين.

وهذا كما قال ﷻ: ﴿وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ يعني مكروا بعيسى عليه السلام حيث أرادوا قتله في القصة المعروفة[1] ـ ومكر الله حيث ألقى شبه عيسى على غيره، وهو يهوذا الذي دل اليهود عليه لكي يقتلوه، فدخل يهوذا البيت الذي دخله عيسى عليه السلام ليبحث هل هو فيه أم لا، وعيسى قد دخل هذا البيت، ويهوذا قد رآه دخل البيت، ولكن الله ﷻ رفع عيسى عليه السلام من ذلك البيت، فأتى جبريل وحمل عيسى عليه السلام فخرج يهوذا على اليهود ليقول لهم: ليس عيسى في البيت، وهم ينظرون يهوذا وهو عيسى ـ يعني: أُلقي عليه شبه عيسى شبهًا ـ فأخذ اليهود يهوذا فصلبوه وقتلوه وهم يظنون أنهم قتلوا عيسى، فمكر أولئك بعيسى ومكر الله ﷻ بهم، قال سبحانه وتعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَـٰكِرِينَ﴾ يعني: هو ﷻ أنفذ الماكرين لما يريد، وأسرعهم في ذلك، وألطفهم وأخفاهم ﷻ مكرًا، فاليهود أرادوا شيئًا وأراد الله ﷻ خلافه، وعوقب من أراد قتل عيسى عليه السلام.

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٣/ ٢٨٨، ٢٨٩)، وتاريخ دمشق (٤٧/ ٤٧٤)، وتفسير ابن كثير (١/ ٣٦٦).

قال هنا: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُۖ﴾، وقال في آية النمل: ﴿وَمَكَرُواْ مَكۡرٗا وَمَكَرۡنَا مَكۡرٗا﴾ [النمل: ٥٠]، فما معنى المكر في الآيتين؟

الجواب: فُسِّر المكرُ بتفسيرات للسلف متقاربة[١]:

منهم من قال: المكر هو الاستدراج. وقال الله ﷻ: ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا سَنَسۡتَدۡرِجُهُم مِّنۡ حَيۡثُ لَا يَعۡلَمُونَ ۝١٨٢ وَأُمۡلِي لَهُمۡۚ إِنَّ كَيۡدِي مَتِينٌ﴾ [الأعراف: ١٨٢، ١٨٣]، فالمكر والكيد متقاربان وهما بمعنى الاستدراج، وهذا قول معروف للسلف.

وقال آخرون: المكر هو إيصال المراد على وجه الخفاء، والذي يُوصل إليه ذلك الشيء لا يظنه في ظاهره، فهذا يسمى مكرًا، وبعضهم عَبَّر بقوله: إيصال العقوبة على وجه الخفاء.

وهذا لا شك ينقسم إلى قسمين؛ لأنه قد يمكر ويوصل المراد الذي هو العقوبة بمن يستحق ذلك، وقد يمكر وتوصل العقوبة بمن لا يستحق ذلك، فاليهود مكروا بأن أرادوا إيصال ما يريدونه لعيسى على وجه الخفاء، وهذا الذي يريدونه لا يستحقه عيسى عليه السلام، بل هو ظلم منهم وطغيان وتعد، فصار مكرًا مذمومًا، ومكر الله ﷻ بأن أوصل العقوبة بمن يستحقها، وهو من دل على مكان عيسى ليقتله اليهود، والله ﷻ خير الماكرين.

فإذًا المكر ينقسم إلى قسمين[٢]:

---

(١) انظر: تفسير الطبري (١/ ١٣٢ ـ ١٣٤)، (٣/ ٢٨٩)، والنهاية في غريب الأثر (٤/ ٣٤٩) ولسان العرب (٥/ ١٨٣)، وتفسير ابن كثير (١/ ٥٢).

(٢) قال ابن القيم رحمه الله في إعلام الموقعين (٣/ ٢١٨): «المكر: إيصال الشيء إلى الغير بطريق خفي، وكذلك الكيد والمخادعة، ولكنه نوعان:

قبيح: وهو إيصال ذلك لمن لا يستحقه.

حسن: وهو إيصاله إلى مستحقه عقوبة له، فالأول مذموم، والثاني ممدوح، =

* مكر محمود.
* مكر مذموم.

وإذا كان كذلك لم يجز أن يُجعل في صفات الله ﷻ على وجه الإطلاق دون التقييد، بل لابد أن يكون على وجه التقييد والتخصيص؛ لأننا إذا قلنا: (المكر)، فإنه يشمل المكر السيء ويشمل المكر الحسن، والله ﷻ متصف بالمكر الحسن، وهو إيصال ما يريد ﷻ لمن يستحقه على وجه الخفاء واللطف بحيث لا يشعر به من يُوصل إليه ذلك.

ولهذا فسر المكر من فسره من السلف بالاستدراج؛ لأن الاستدراج أن يرى المرء الشيء حسنًا وهو في الحقيقة يجره ويتدرج به إلى ما لا يكون حسنًا فيه؛ لهذا جاء في الحديث الصحيح الذي رواه الإمام أحمد وغيره، أن النبي ﷺ قال: «**إِذَا رَأَيْتَ اللهَ يُعْطِي الْعَبْدَ مَا يُحِبُّ وَهُوَ مُقِيمٌ عَلَى مَعَاصِيهِ، فَإِنَّمَا ذَلِكَ لَهُ مِنْهُ اسْتِدْرَاجٌ**»[1] ؛ لأنه يجعله يتنقل بلطف إلى أمر يُراد به وهو لا يشعر بذلك، وهو يستحق ذلك لأنه مقيم على المعصية ولا يحدث توبة ولا يستغفر ولا ينيب، كذلك الكيد إذا كان على وجه الاستحقاق كان محمودًا على وجه المقابلة بمن فعل ذلك. وهذا هو قول أهل السنة والجماعة، فيقولون: يوصف الله ﷻ بأنه يمكر بمن مكر بأوليائه أو مكر بدينه، وأنه يكيد من كاده أو كاد أولياءه أو كاد دينه. وهذا معنى المكر والكيد المحمود الذي يوصف الله ﷻ به.

أما من أطلق القول بأن من صفات الله ﷻ المكر، ومن صفات الله الكيد، ومن صفات الله المخادعة، ومن صفات الله الاستهزاء، فهذا ليس

= والرب تعالى إنما يفعل من ذلك ما يُحمد عليه عدلًا منه وحكمة». اهـ.

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٤/ ١٤٥)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٤/ ١٢٩٠)، والطبراني في الأوسط (٩/ ١١٠)، والكبير (٩١٣)، والبيهقي في شعب الإيمان (٤/ ١٢٨) من حديث عقبة بن عامر الجهني رضي الله عنه.

بصحيح، فلا يُطلق هذا بل لابد من التقييد لانقسام تلك الصفات إلى ممدوح ومذموم، فلما كانت منقسمة لم يكن من أسماء الله عز وجل الماكر والكائد والمخادع والمستهزئ؛ لأن هذه توهم نقصًا لاشتمالها على النوعين.

ومن المتقرر في علم العربية وفي أصول الفقه أيضًا أن (ال) إذا دخلت على اسم الفاعل فإنها تفيد استغراق المعنى، فإذا قيل: الماكر. يعني: الذي استغرق معاني المكر، وهذا يشمل الممدوح والمذموم، وهذا في حق الله باطل، كذلك إذا قيل: المستهزئ. فهذا يشمل الاستهزاء الممدوح والاستهزاء المذموم؛ ولهذا يُطلق على الله عز وجل الصفة مقيدة ولا يطلق عليه الاسم؛ لأن الاسم يشمل جميع المعنى، وجميع المعنى ليس لله عز وجل، وإنما له منه المحمود[1].

كذلك المريد والشائي والقديم والصانع ونحو ذلك مما هو من اسم الفاعل، فإنه لا يثبت لله عز وجل؛ لأن تلك الأشياء منقسمة، و(ال) إذا دخلت على اسم الفاعل تفيد عموم المعنى الذي دخلت عليه، وهذا ليس لله عز وجل.

وقوله سبحانه وتعالى: ﴿خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾ هل فيه إثبات الماكر؛ كما أثبته بعض الذين كتبوا في الأسماء الحسنى كالقرطبي وغيره؟ الجواب: ليس هذا

---

(١) قال ابن القيم رحمه الله في مدارج السالكين (٣/ ٤١٥): «أطلق الله على نفسه أفعالًا لم يتسم منها بأسماء الفاعل؛ كأراد، وشاء، وأحدث، ولم يُسم بالمريد، والشائي، والمحدث كما لم يُسم نفسه بالصانع، والفاعل، والمتقن، وغير ذلك من الأسماء التي أطلق أفعالها على نفسه، فباب الأفعال أوسع من باب الأسماء، وقد أخطأ أقبح خطأ من اشتق له من كل فعل اسمًا وبلغ بأسمائه زيادة على الألف، فسماه الماكر، والمخادع، والفاتن، والكائد، ونحو ذلك، وكذلك باب الإخبار عنه بالاسم أوسع من تسميته به؛ فإنه يُخبر عنه بأنه شيء، وموجود، ومذكور، ومعلوم، ومراد، ولا يُسمى بذلك». اهـ.

صحيحًا؛ لأن الله ﷻ قال: ﴿وَٱللَّهُ خَيۡرُ ٱلۡمَٰكِرِينَ﴾ وأما الماكر بمفرده فلا يفيد الخيرية، والله ﷻ قال: إنه ﷻ خير الماكرين، يعني: الذين كان مكرهم مكرًا محمودًا، وأما الماكر بدون كلمة خير فهذه تفيد المعنيين المحمود والمذموم، وهذا ليس لله؛ لأن «**خير**» لما أُضيفت إلى «**الماكرين**» قَيَّدت الماكر بالذي يمكر مكرًا محمودًا، وهو الله ﷻ.

ولهذا لا يصح الاسم، ولا يصح ذكر الصفة مطلقة غير مقيدة، وكما هي القاعدة المقررة ـ التي سبقت في أول الشرح ـ أن أسماء الله ﷻ توقيفية، وأنه لا يسوغ اشتقاق الاسم من الصفة أو الفعل إلا إذا ورد الاسم في النصوص، فباب الأفعال أوسع من باب الصفات، وباب الصفات أوسع من باب الأسماء، وباب الأخبار أوسع من ذلك كله، فلا يلزم من واحدة الأخرى، هذا قول أهل السنة والجماعة مفصلًا.

وأما قول أهل البدع فإنهم ينفون هذه الصفات، بل هم نفوا الصفات التي هي ظاهرة في الكمال مثل: صفة الوجه، وصفة اليدين، وصفة العينين، وصفة القَدَم لله ﷻ، وصفة الأصابع، ونحو ذلك، فهم ينفون هذه المنقسمة من باب أولى.

إذًا كيف يفسرونها؟

الجواب: يفسرون الصفة بأثرها، فيفسرونها بالمجازات، فيقولون: قوله: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُۖ﴾ يعني: جازاهم على مكرهم، وقوله: ﴿إِنَّهُمۡ يَكِيدُونَ كَيۡدٗا ۝١٥ وَأَكِيدُ كَيۡدٗا﴾ [الطارق: ١٥، ١٦] يعني: أجازيهم الجزاء الأعظم على كيدهم، وأعاقبهم العقوبة الشديدة على كيدهم. وقوله: ﴿وَهُوَ شَدِيدُ ٱلۡمِحَالِ﴾ يعني: هو شديد العقوبة على المكر والكيد، ونحو ذلك من أقوال المبتدعة الذين يجعلون هذه الصفات في الجزاء، وهذا من جهة التأويل.

وَقَوْلُهُ: ﴿إِن تُبْدُوا۟ خَيْرًا أَوْ تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُوا۟ عَن سُوٓءٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا﴾ [النساء: ١٤٩].

وَقَوْلُهُ: ﴿وَلْيَعْفُوا۟ وَلْيَصْفَحُوٓا۟ ۗ أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۗ﴾ [النور: ٢٢].

وَقَوْلُهُ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨].

وَقَوْلُهُ عن إبليس: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [ص: ٨٢].

الشَّرح

هذه صلة لبيان ما يثبت لله عز وجل من الصفات، صفات الذات، يعني: الصفات الذاتية الملازمة لله عز وجل التي لا تنفك عنه سبحانه وتعالى، والصفات الفعلية التي يتصف بها في حال دون حال بمشيئته وقدرته.

وهذه الآيات فيها إثبات جملة من هذه الصفات، ففيها إثبات صفة العفو لله عز وجل، وإثبات صفة المغفرة لله عز وجل[1]، وإثبات صفة العزة لله عز وجل، وفيها أن الله عز وجل يتسمى بالأسماء الحسنى المتضمنة للعَلَمِيَّة وللصفات، والله عز وجل يعرف عباده بصفاته وبأسمائه الحسنى بما يخاطبهم به من الأوامر والنواهي، وفي هذه الآيات إثبات صفة

---

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

وَهُوَ العَفُوُّ فَعَفْوُهُ وَسِعَ الوَرَى ... لَولَاهُ غَارَ الأرضُ بِالسُّكَّانِ

وفي قوله:

وَهُوَ الغَفُورُ فَلَوْ أُتِي بِقُرَابِهَا ... مِن غَيرِ شِركٍ بَل مِنَ العِصيَانِ

لأتَاهُ بِالغُفرَانِ مِلءَ قُرَابِهَا ... سُبْحَانَهُ هُوَ وَاسِعُ الغُفرَانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/ ٢٢٧ ـ ٢٣١).

العزة لله ﷻ، وأهل السنة والجماعة بابهم في هذا باب واحد، يثبتون هذه جميعًا لله ﷻ، فما أثبته الله ﷻ لنفسه من الصفات أثبتوه، وما نفاه نفوه، وما سمى نفسه به من الأسماء الحسنى سموه به ﷻ، وما نفاه عن نفسه نفوه، فالباب عندهم باب واحد في الصفات لا يفرقون فيه بين صفة وصفة، ولا بين نص ونص، فإذا ثبت أن الآية من آيات الصفات، أو ثبت أن الحديث من أحاديث الصفات، فإنهم يجرون على هذه النصوص قاعدة الإثبات لما تتضمن من الأسماء والصفات والأفعال.

فالآية الأولى فيها إثبات صفة العفو لله ﷻ، قال ﷻ: ﴿إِن تُبْدُواْ خَيْرًا أَوْ تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُواْ عَن سُوٓءٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا﴾، سمى الله ﷻ نفسه بأنه العفوُّ فقال: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا﴾ ومن أسماء الله الحسنى العفو، وكذلك قال: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا﴾ ومن أسماء الله الحسنى القدير، فهو ﷻ قدير وعفو، وعفوه ﷻ لا عن ضعف ولكن عن قدرة وعزة وعظمة وجلال.

وقوله هنا: ﴿أَوْ تَعْفُواْ عَن سُوٓءٍ﴾ يعني: ألا تؤاخذوا من أتى بالسوء في حقكم، ولا ترتبوا أثر السوء الذي أصابكم على من أتى به، بل تعفون عن ذلك ولا تعاقبوا من أتى به، وهذه هي صفة العفو؛ لأن العفو معناه: عدم المؤاخذة بالفعل[١]، وهذا إنما يكون لمن يملك المؤاخذة، فالعفو صفة من صفات الجمال لله ﷻ، ويكون العفو كمالًا إذا كان عن غير عجز، أي: كان عن قدرة وعن استطاعة في إنفاذ العقوبة، فيكون كمالًا إذا كان عن عزة، وقد يعفو الضعيف فيكون عفوه عن ضعف لا عن قدرة.

والله ﷻ له الصفات العلى والأسماء الحسنى، فله صفة العفو

---

(١) انظر: النهاية في غريب الأثر (٣/ ٢٦٥)، ولسان العرب (١٥/ ٧٤)، ومختار الصحاح (ص١٨٦).

فلا يؤاخذ المذنب بجريرته على ما دلت عليه النصوص من قيود وشروط في ذلك، بل يمحو ذلك عنه ولا يعاقبه لعفوه عنه ﷻ، وذلك لقدرته على إنفاذ العقوبة؛ ولهذا قال هنا: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا﴾ فجمع بين العفو وقدرته على إنفاذ العقوبة.

وهذا بخلاف صفة المغفرة وصفه قبول التوبة، فإن الله ﷻ من أسمائه العفو، ومن أسمائه الغافر والغفار والغفور، ومن أسمائه التواب، وهذه تختلف؛ ليس معناها واحدًا، بخلاف من قال: إن معنى العفو والمغفرة واحد، والعفو والغفور معناهما واحد. هذا ليس بصحيح، بل الجهة تختلف والمعنى فيه نوع اختلاف مع أن بينهما اشتراكًا.

فالعفو هو عدم المؤاخذة بالجريرة، عدم المؤاخذة بالسيئة فقد يسيء وسيئته توجب العقوبة، فإذا لم يؤاخذ صارت عدم مؤاخذته بذلك عفوًا، وأما المغفرة فهي ستر الذنوب أو ستر أثر الذنوب، وهذا جهة أخرى غير تلك؛ لأن تلك فيها المعاقبة أو ترك المعاقبة على الفعل، وهذه فيها الستر دون تعرض للعقوبة، والتواب هو الذي يقبل التوبة عن عباده، ومعنى ذلك أنه يمحو الذنب، ولا يؤاخذ بالسيئات إذا تاب العبد وأتى بالأسباب التي تمحو عنه السيئات، فهذه ثلاثة أسماء من أسماء الله الحسنى لكل اسم دلالته غير ما يدل عليه الاسم الآخر.

هنا في قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا﴾ يعني: لا يؤاخذ العباد بجرائرهم، ولا يوقع العقوبة بهم على ما فعلوا إذا شاء ذلك؛ وذلك لكمال عفوه وكمال قدرته سبحانه وتعالى، ولولا عفوه ﷻ لفسدت الأرض ولهلك الناس؛ لأن العباد ما من لحظة فيها إلا وهم يستحقون عليها العقوبة؛ لأن الشرك أكثر من الإيمان، وأهل الإشراك أكثر من أهل الإيمان، والأرض من أزمان طويلة منذ أن تنسخ العلم قبل رسالة نوح عليه السلام قد عَمَّ فيها الشرك وعم فيها الكفر، حتى أرسل الله ﷻ

نوحًا عليه السلام، فطهر الله عز وجل الأرض من الكافرين استجابة لدعاء نوح: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا﴾ [نوح: ٢٦] فطهر الله عز وجل الأرض بالتوحيد، ثم عاد بعد ذلك الشرك.

وأكثر من في الأرض مشركون، ولو يؤاخذ الله عز وجل الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة، وهذا جاء في آيات في سورة النحل، وفي سورة فاطر؛ ولهذا متعلق العفو عند أهل العلم هو الذنوب، فإن الذنوب موجبة للعقوبة؛ كما قال الله عز وجل في آية الشورى: ﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٠]، يعني: لا يأتيكم بالمصائب التي هي بسبب ذنوبكم، وعدم الإتيان هو بسبب العفو.

وقال الله عز وجل: ﴿وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [النور: ٢٢]، فالعبد إذا عفا وصفح عن المذنب الذي أذنب في حقه، فإن الله عز وجل يغفر له، وهذه نزلت في امتناع أبي بكر من النفقة على قريبه مسطح، فلما نزلت هذه الآية عفا بعد ذلك أبو بكر عن مسطح؛ رغبة فيما وعد الله عز وجل به في هذه الآية(١).

قال: ﴿وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ و«**غفور**» هذا بناء مبالغة للكثرة يعني: كثير المغفرة؛ لأن غفور فعول من غافر، وغافر اسم فاعل المغفرة،

---

(١) أخرج البخاري (٢٦٦١)، ومسلم (٢٧٧٠) من حديث عائشة رضي الله عنها في الحديث الطويل في حادثة الإفك، قالت: «.. فَأَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ﴾ الآيات، **فَلَمَّا أَنْزَلَ اللهُ هَذَا فِي بَرَاءَتِي، قَالَ أبو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ** رضي الله عنه **وَكَانَ يُنْفِقُ عَلَى مِسْطَحِ بن أُثَاثَةَ لِقَرَابَتِهِ مِنْهُ وَفَقْرِهِ: وَاللهِ لا أُنْفِقُ عَلَى مِسْطَحٍ شَيْئًا بَعْدَ الَّذِي قَالَ لِعَائِشَةَ، فَأَنْزَلَ اللهُ**: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنكُمْ وَالسَّعَةِ﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾، **فَقَالَ أبو بَكْرٍ: بَلَى، وَاللهِ إِنِّي لأُحِبُّ أَنْ يَغْفِرَ اللهُ لِي، فَرَجَعَ إِلَى مِسْطَحٍ الَّذِي كَانَ يُجْرِي عَلَيْهِ**».

والمغفرة ستر الذنب، فلا يفضح الله ﷻ العبد بذنوبه ولا يخزيه بل يغفر له ذلك ويستره إذا طلب المغفرة، وإذا كان مع طلب المغفرة توبة وإنابة إلى الله ﷻ مُحيت تلك السيئات، فيكون سترها بمعنى محوها أن توجد في صحائف أعماله، وهذا كما قال ﷻ: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ثُمَّ ٱهْتَدَىٰ﴾ [طه: ٨٢]، بل قد يُبدل الله ﷻ بالتوبة السيئات حسنات؛ كما قال ﷻ ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٧٠﴾ وَمَن تَابَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَإِنَّهُۥ يَتُوبُ إِلَى ٱللَّهِ مَتَابًا﴾ [الفرقان: ٧٠، ٧١].

ومن المعلوم أن عدم المؤاخذة وعدم العقوبة هذا يُشترط له الإسلام، فإن المشرك ليس بداخل في أثر هذا الاسم في الآخرة، ويدخل في أثره في الدنيا؛ لأن الله لا يعاجله بالعقوبة في الدنيا، فقد يموت المشرك ولم ير عقابًا، وقد جاء في الحديث الصحيح أن النبي ﷺ قال: «**مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَالْخَامَةِ مِنَ الزَّرْعِ**[1] **تُفَيِّئُهَا الرِّيحُ مَرَّةً، وَتَعْدِلُهَا مَرَّةً، وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ كَالأَرْزَةِ لا تَزَالُ حَتَّى يَكُونَ انْجِعَافُهَا مَرَّةً وَاحِدَةً**»[2]، يعني: أن العفو أثره في المسلم، وأما المشرك ـ وهو جنس المشرك، لا المشرك المعين ـ فليس من أهل العفو في الآخرة، وأما في الدنيا فإن العفو وسع أهل الأرض جميعًا، ولو لم يعف الله ﷻ عنهم لعاجلهم بالعقوبة.

الآية الثالثة فيها إثبات صفة العزة لله ﷻ، قال ﷻ مخبرًا عن قول

---

(١) الخامة من الزرع هي أول ما ينبت على ساق واحدة، وقيل هي الطاقة الغضة منه، وقيل هي الشجرة الغضة الرطبة.
انظر: النهاية في غريب الأثر (٢/ ٨٩)، ولسان العرب (١٢/ ١٩٤)، وشرح النووي على صحيح مسلم (١٧/ ١٥١)، وفتح الباري (١٠/ ١٠٦).

(٢) أخرجه البخاري (٥٦٤٣)، ومسلم (٢٨١٠) من حديث كعب بن مالك رضي الله عنه، وفي الباب من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

إبليس: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [ص: ٨٢] وقد ذكر شيخ الإسلام هذه الآية التي فيها إثبات صفة العزة بعد الآية التي فيها المغفرة والآية التي فيها العفو؛ لأن عفو الله ﷻ ومغفرته عن عزة، وهذا كمال بعد كمال، فإن صفات الكمال لله ﷻ، منها صفة العزة، ومنها صفة المغفرة، ومنها صفة العفو. وإذا كان العفو عن عزة، يعني: عن قدرة على إنفاذ الوعيد، وعن قدرة على إيقاع العقوبة كان عفوًا على كمال، وإما إذا كان عن عجز وعدم عزة فليس بكمال، بل هو عن ضعف.

وإلا فقد سبق أن ذكر شيخ الإسلام الآيات التي فيها اسم الله (العزيز)، وسبق أن بيَّنا أن العزيز من أسماء الله ﷻ الحسنى، وهو المتصف بالعزة سبحانه وتعالى والعز في صفة الله ﷻ له ثلاثة معانٍ، والعزيز له ثلاثة معانٍ، يجمعها قول ابن القيم رحمه الله[(١)]:

وَهُوَ العَزِيزُ فَلَنْ يُرَامَ جَنَابُهُ ... أَنَّى يُرَامُ جَنَابُ ذِي السُّلطَانِ
وَهُوَ العَزِيزُ القَاهِرُ الغَلَّابُ لَمْ ... يَغْلِبْهُ شيء هَذِهِ صِفَتَانِ
وَهُوَ العَزِيزُ بِقُوَّةٍ هِيَ وَصفُهُ ... فَالعِزُّ حِينَئِذٍ ثَلَاثُ مَعَانِ
وَهِيَ التِي كَمُلَت لَهُ سُبحَانَهُ ... مِن كُلِّ وَجهٍ عَادِمِ النُّقصَانِ

فهو سبحانه وتعالى كملت له هذه المعاني الثلاثة:

فالأول: أنه العزيز الذي لا يرام جنابه، أي: الذي لا يصل أحد إلى ضره فيضره، ولا يستطيع أحد أن يسلبه شيئًا، أو أن ينقص من صفته أو من فعله أو من ملكه شيئًا، فهو ﷻ الممتنع الذي لا يرام جنابه.

والثاني: أنه العزيز القاهر الغلاب، عزيز يقهر ويغلب غيره، فلا يستطيع أحدٌ أن يُغالبه أو يقهره، بل هو ﷻ لتمام قدرته وقوته وقهره وجبروته وعظمته هو الذي يَقْهر ولا يُقْهر، وهو الذي يَغْلِب

(١) راجع (ص١٥٠).

ولا يُغْلَب، قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿كَتَبَ ٱللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا۠ وَرُسُلِيٓ﴾ [المجادلة: ٢١].

والثالث: أن العزة بمعنى القوة.

فإذا قوله: ﴿فَبِعِزَّتِكَ﴾ فيه إثبات صفة العزة لله عَزَّ وَجَلَّ على نحو ما أوضحنا مختصرًا.

هذا قول أهل السنة جميعًا، يثبتون هذه الصفات التي يتصف الله عَزَّ وَجَلَّ بها، والعزة صفة ذاتية لم يزل الله عَزَّ وَجَلَّ عزيزًا، وهو عَزَّ وَجَلَّ على ما كان عليه من العزة، وهي وصف ذاتي له عَزَّ وَجَلَّ لا ينفك عنه، وأما العفو والمغفرة فهي صفات فعلية اختيارية إن شاء عفا وإن شاء لم يعف، وإن شاء غفر وإن شاء لم يغفر، فهي من الصفات الاختيارية المتعلقة بمشيئة الله عَزَّ وَجَلَّ وقدرته.

أما المبتدعة فإنهم على طريقتهم في ذلك، فأهل الاعتزال يفسرون العفو والمغفرة وغير ذلك من صفات الفعل بأثرها، وأما الأشاعرة والماتريدية ونحوهم فإنهم يؤولونها فيجعلون المغفرة إرادة كذا، ويجعلون العفو إرادة كذا، فيرجعون هذه الصفات إلى الصفات السبع التي ثبتت عندهم بالعقل، وهذا على نظائره مما سبق أن مر مرارًا، والذي فيه بيان طريقة المعتزلة والأشاعرة والماتريدية في نفي الصفات أو تأويلها.

وفي قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ دليل على أن صفات الله عَزَّ وَجَلَّ يجوز القسم بها، وأن صفاته عَزَّ وَجَلَّ منه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

وفيها بيان أن إبليس يعرف صفات الله عَزَّ وَجَلَّ ويثبتها، هو أحذق من بعض هذه الأمة الذي ينفي الصفات عن الله عَزَّ وَجَلَّ، وإبليس كفر لا عن معرفة الله بل هو عالم بالله عارف به عَزَّ وَجَلَّ، ولكنه كفر إباءً واستكبارًا، قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ﴾ [البقرة: ٣٤]، وإلا فهو عالم بالله عَزَّ وَجَلَّ؛ ولهذا قال عَزَّ وَجَلَّ هنا مخبرًا عن قوله: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ فهو أقسم بصفة العزة لله عَزَّ وَجَلَّ.

وفي هذا دليل على أن القسم بالصفات جائز؛ إذ القسم يكون بالله ﷻ وبأسمائه وصفاته، فتقسم باسم الله العلي، والحكيم، والخبير، والقدير، والمقيت، والحسيب، وتقسم بصفات الله ﷻ أيضًا، فتقول: ورحمة الله، وتقصد رحمة الله ﷻ التي هي صفته، وتقول: وعزة الله، وكلام الله، ونحو ذلك، كل هذا جائز لأنه قسم بما ليس بمخلوق، وأما الذي يمتنع فهو القسم بالمخلوقين، فالقسم يكون بالله ﷻ وبأسمائه وصفاته، وهذا بحث معروف في باب الأيمان من كتب الفقه(١).

كذلك الباب واحد في الصفات الفعلية، لكن إذا كانت الصفة محتملة لشيئين سواء كانت فعلية أو غيرها مثل الرحمة، فالرحمة قد تكون صفة لله ﷻ وقد تُطلق الرحمة ويراد بها الأثر؛ كما قال ﷻ: ﴿فَٱنظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ﴾ [الروم: ٥٠]، يعني: المطر، وكما قال ﷻ في الجنة في الحديث القدسي: «**أَنْتِ رَحْمَتِي**»(٢)، يعني: الرحمة المخلوقة، وقال النبي ﷺ: «**جَعَلَ اللهُ ﷻ الرَّحْمَةَ مِائَةَ جُزْءٍ، فَأَمْسَكَ**

---

(١) قال شيخ الإسلام رحمه الله في مجموع الفتاوى (٢٧/ ١٣٣): «وأما قول القائل: أسألك أو أقسم عليك بحق ملائكتك، أو بحق أنبيائك، أو بنبيك فلان، أو برسولك فلان، أو بالبيت الحرام، أو بزمزم والمقام، أو بالطور والبيت المعمور، ونحو ذلك، فهذا النوع من الدعاء لم يُنقل عن النبي ﷺ، ولا أصحابه، ولا التابعين لهم بإحسان؛ بل قد نص غير واحد من العلماء ـ كأبي حنيفة، ولأصحابه كأبي يوسف، وغيره من العلماء ـ على أنه لا يجوز مثل هذا الدعاء؛ فإنه أقسم على الله بمخلوق، ولا يصح القسم بغير الله، وإن سأله به على أنه سبب ووسيلة إلى قضاء حاجته...».اهـ.
وانظر: أحكام القرآن لابن العربي (٤/ ٣٩٦)، وبدائع الصنائع (٣/ ٥)، وتحفة الأحوذي (٢/ ١١٢)، وفتح القدير (٣/ ١٣٨).

(٢) أخرجه البخاري (٤٨٥٠)، ومسلم (٢٨٤٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

عِنْدَهُ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ جُزْءًا، وَأَنْزَلَ فِي الأَرْضِ جُزْءًا وَاحِدًا، فَمِنْ ذَلِكَ الْجُزْءِ يَتَرَاحَمُ الْخَلْقُ، حَتَّى تَرْفَعَ الْفَرَسُ حَافِرَهَا عَنْ وَلَدِهَا خَشْيَةَ أَنْ تُصِيبَهُ»(١)، يعني: هذه الرحمة التي يتراحم بها الناس هي الرحمة المخلوقة.

فإذًا الرحمة تنقسم، وإذا كانت تنقسم فلا يجوز أن يقسم بها إلا بنية أنه يقسم بصفة الله ﷻ، وهذا معروف وله نظائر، فإذًا إذا كانت الصفة لا تنقسم فلا خلاف أن يقسم بها، أما إذا كانت تنقسم فثم خلاف بين العلماء هل يعتبر قسمًا مطلقًا باعتبار أن الأصل أنها صفة، أم يُعتبر قسمًا بالنية ويكون مجراه مجرى الكنايات؟ والصواب في ذلك أنه يعتبر قسمًا إذا كان القسم بها شائعًا، وأما إذا كان غير شائع، فلابد أن يأتي بالنية حتى يُظهر الفرق بين مراده للقسم: هل هو قسم بالصفة، أم قسم بأثر الصفة، يعني: الأثر المخلوق.

---

(١) سبق تخريجه (ص٢٨٢).

وَقَوْلُهُ: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٧٨].

وَقَوْلُهُ: ﴿فَٱعْبُدْهُ وَٱصْطَبِرْ لِعِبَٰدَتِهِۦ ۚ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥].

وَقَوْلُهُ: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤].

وَقَوْلُهُ: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢].

وَقَوْلُهُ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ﴾ [البقرة: ١٦٥].

الشَّرح

هذه الآيات كلها فيها بيان طريقة أهل السنة والجماعة في إثبات الصفات فهم يثبتون صفات الله ﷻ إثباتًا مفصلًا وينفون نفيًا مجملًا، فقاعدة أهل السنة والجماعة في الصفات أن الإثبات يكون مفصلًا، والنفي يكون مجملًا؛ ولهذا في النفي قال الله سبحانه وتعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾، وقال ﷻ: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾، وقال ﷻ: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا﴾، وقال ﷻ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ﴾، وفي الإثبات المفصل قال ﷻ: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾، وقال ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، نفى مجملًا ثم أثبت مفصلًا.

وهذه هي قاعدة أهل السنة والجماعة في الصفات، أوضحها شيخ الإسلام بهذه الجملة الكثيرة من الآيات، وهذا مبني على قاعدة أن النفي المحض ليس بكمال، بل الكمال هو الإثبات المفصل، والله ﷻ يُوصف بصفات الكمال، ولا يوصف بصفات ليست بالكمال تحتمل النقص؛

لأنه ﷻ هو الحق، وأسماؤه، حق وصفاته حق، فله من ذلك الكمال المطلق الذي لا تشوبه شائبة النقص بوجه من الوجوه[(١)].

فإذا كان كذلك فإن الله ﷻ يوصف بصفات الكمال، وصفات الكمال إنما تكون بالتفصيل في الإثبات؛ ولهذا في القرآن التفصيل كثير والنفي قليل، فالأكثر هو الإثبات المفصل، ومن ذلك: قوله ﷻ: ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [يونس: ١٠٧]، وقوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ٢٣]، وقول الله ﷻ: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ مُّقِيتًا﴾ [النساء: ٨٥]، وقوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ حَسِيبًا﴾ [النساء: ٨٦]، وقوله ﷻ: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٥٨]، وقوله ﷻ: ﴿وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وقوله ﷻ: ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ ﴿١٤﴾ ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ ﴿١٥﴾ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٤ ـ ١٦]، وقوله ﷻ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢﴾ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣﴾ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٢ ـ ٤]، وقوله: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ﴾ [الحشر: ٢٣]، وقوله ﷻ: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٢٢﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ

---

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في التدمرية (ص: ٥٧، ٨٥): «إن الله سبحانه موصوف بالإثبات والنفي، فالإثبات كإخباره بأنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه سميع بصير، ونحو ذلك، والنفي كقوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾. وينبغي أن يُعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال إلا إذا تضمن إثباتًا، وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال؛ لأن النفي المحض عدم محض، والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء فهو ـ كما قيل ـ ليس بشيء، فضلًا عن أن يكون مدحًا أو كمالًا؛ ولأن النفي المحض يوصف به المعدوم والممتنع، والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال؛ فلهذا كان عامة ما وصف الله به نفسه من النفي متضمنًا لإثبات مدح». اهـ. وانظر: الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٢٣)، وبدائع الفوائد (١/ ١٦٩).

﴿ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ۖ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [الحشر: ٢٢ ـ ٢٤]، وغير ذلك من الآيات الكثيرة، فالأصل في القرآن الإثبات المفصل للصفات، وهو الكثرة الكاثرة.

أما النفي فهو قليل، وسبق أن بيَّنا في القاعدة أن النفي المحض ليس بكمال.

ومتى يكون النفي كمالًا؟

الجواب: يكون النفي كمالًا إذا كان المراد بالنفي إثبات كمال الضد، أما إذا كان المراد بالنفي النفي المحض، وليس في مراد النافي إثبات ضد ذلك، فإنه يكون نقصًا، مثل أن تقول: فلان لا يظلم أحدًا، أو لا يقاتل أحدًا. فتنفي عنه هذه الصفة وقد يكون ذلك لعجزه، فالنفي لا يكون دائمًا كمالًا، وقد يكون كمالًا إذا كان المراد من النفي إثبات كمال ضد الصفة.

ولهذا قال الشاعر في ذم بعض القبائل[1]:

قُبَيِّلَةٌ لا يَغْدِرُونَ بِذِمَّةٍ ... وَلَا يَظْلِمُونَ النَّاسَ حَبَّةَ خَرْدَلِ

لا يغدرون ـ هذا في الجاهلية ـ لأجل أنهم عجزة لا يستطيعون أن يغدروا، كذلك (ولا يظلمون الناس حبة خردل)؛ لأنهم عجزة أن يظلموا

---

(١) الشاعر هو قيس بن عمرو بن مالك الحارثي، المعروف بالنجاشي، وفد على عمر بن الخطاب، ولازم علي بن أبي طالب، وكان بعسكره بصفين، وكان يمدحه، فجلده في الخمر، ففر إلى معاوية، وهجا عليًا، وهذا البيت من شعر له يهجو فيه بني العجلان. انظر: تاريخ مدينة دمشق (٤٩/ ٤٧٣ ـ ٤٧٥)، والإصابة في تمييز الصحابة (٦/ ٤٩٣) والبيان والتبيين للجاحظ (ص٥٧٧)، وجمهرة الأمثال (١/ ٨١)، وديوان المعاني لأبي هلال العسكري (١/ ١٧٦).

الناس، والكمال عند أهل الجاهلية بأن من لم يظلم يُظلم؛ كقول الشاعر:

ومَنْ لا يَذُدْ عن حوضِهِ بسلاحِهِ يُهَدَّمْ ومَنْ لا يَظلم الناسَ يُظْلَمِ[(١)]

والكمال عندهم:

أَلَا لَا يَجْهَلَنْ أَحَدٌ عَلَيْنَا فَنَجْهَلَ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَا[(٢)]

ولهذا ذمهم بنفي وسلب هذه الصفات عنهم، وهذا النفي قد يظهر لك أنه كمال (لا يغدرون بذمة) لكن هو في الحقيقة أراد ذمهم بذلك لعجزهم.

فإذا جاء النفي في الكتاب أو في السنة فإنه يراد به إثبات كمال الضد.

قال الله ﷻ في آية سورة البقرة: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فنفى ﷻ عن نفسه أن تأخذه السنة، وهي الغفلة والنعاس، أو أن يأخذه النوم، فهل المراد نفي هذه الصفات بالذات؟ الجواب: لا، بل المراد أنه ﷻ لكمال قيوميته ولكمال حياته، فإنه لا يعتري حياته الكاملة ولا قيوميته الكاملة نقص ولا شائبة نقص بوجه من الوجوه؛ ولذلك نفى، فيكون المراد بالنفي تقرير وتأكيد إثبات كمال الحياة وكمال القيومية.

كذلك في قوله: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]، وقوله: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]، المراد منه النفي الذي فيه إثبات كمال العدل لله ﷻ، فإن الله ﷻ موصوف بكمال العدل، وبعدله ﷻ قامت السموات والأرض، فهو ﷻ أمر بالعدل في سمائه كونًا، وأمر به في أرضه

---

(١) البيت من شعر زهير بن أبي سلمى المزني، الشاعر الجاهلي المشهور، والد الصحابي الجليل كعب بن زهير رضي الله عنه. انظر: غريب الحديث للخطابي (٢/ ١٤٧)، والتمهيد لابن عبد البر (٢٠/ ٢٥٧)، وخزانة الأدب وغاية الأرب (١/ ٤٢٢)، والحماسة المغربية (٢/ ١٢١٦)، وجمهرة أشعار العرب (ص٩٤).

(٢) هو عمرو بن كلثوم. راجع (ص٩٦).

كونًا وشرعًا؛ كما في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ [النحل: ٩٠]، فما يخلقه سبحانه وتعالى مبني على العدل، وما يُقدره مبني على العدل، وما يأمر به شرعًا مبني على العدل.

كذلك قال عز وجل: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وقال: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]؛ وذلك لكماله في أسمائه الحسنى، وكماله في صفاته العلى، فمن كماله عز وجل في ذلك وتوحده بذلك ألا يُشاركه أحد في أسمائه على وجه الكمال، ولا في صفاته على وجه الكمال، ولا فيما يستحقه عز وجل.

كذلك قال عز وجل: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعْجِزَهُۥ مِن شَىْءٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ [فاطر: ٤٤]، وفي هذه الآية نفى الله عن نفسه العجز، وسبق بيان أن العجز قد يكون بسبب عدم العلم أو بسبب عدم القدرة؛ ولهذا علل بعد هذا النفي بقوله: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾، فلا يأخذه عز وجل العجز، ولا يعجزه شيء في السموات ولا في الأرض؛ وذلك لكمال علمه ولكمال قدرته عز وجل.

وهكذا فإن باب الصفات باب واسع، وطريقة أهل السنة والجماعة في الصفات: الإثبات المفصل، والنفي المجمل.

قال عز وجل: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، هذا فيه الإنكار، يعني: لا أحد سمي لله عز وجل، والسمي: هو المثيل والنظير والشبيه[1]، مثل الند، ومثله قوله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]، وقوله: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الروم: ٢٧] يعني: وله النعت والوصف والاسم الأعلى، وأما خلقه فلهم الأرذل من ذلك، أو ما يناسب ذاتهم مما فيه درجات، وقال عز وجل: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]، وقال: ﴿فَلَا

(١) انظر: لسان العرب (١٤/ ٤٠٣)، ومختار الصحاح (ص١٣٣).

تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]، يعني: نظراء وأمثالًا تجعلونها موازية لله ﷻ ومماثلة له فيما يستحقه.

فهذه الآيات ظاهرة في الدلالة على ما سبق بيانه من أن القاعدة في الصفات النفي المجمل والإثبات المفصل.

وأما المبتدعة فلهم في ذلك طريقة وهي: أن الأصل عندهم أن النفي يكون مفصلًا، والإثبات يكون مجملًا، إذا أخذت كتابًا من كتب المعتزلة، أو من كتب المتكلمين، أو من كتب الأشاعرة، فتجد عندهم النفي المفصل، يقولون: ليس بجوهر، ولا عرض، ولا جسم، ولا ذي جوارح، ولا دم، ولا أعضاء، ولا هو داخل العالم ولا خارجه، ولا هو حديث، ولا هو مركب، ولا... إلى أخره. يأتي لك بصفحة فيها لا، لا، لا، كلها نفي فيعرفون ويعلمون ما يستحقه ﷻ بالنفي؛ لأن الأصل عندهم أن الأثبات فيه التشبيه والتمثيل؛ فلهذا يلجؤون إلى طريقة النفي هذه. فهذه الطريقة للمعتزلة ولأهل الكلام ولمتكلمي الأشعرية، وبعض الأشعرية يثبت إثباتًا مفصلًا على حد ما عندهم.

هذه طريقة المبتدعة من المعتزلة وأهل الكلام ومتكلمي الأشعرية وبعض الأشعرية، أنهم يثبتون إثباتًا مجملًا وينفون نفيًا مفصلًا.

وكذلك المعطلة. ولفظ (المعطلة) اسم يشمل كل من عطل صفة أو صفات، قلَّت أو كثرت، فالجهمية معطلة، والمعتزلة معطلة، والماتريدية معطلة، والكلابية معطلة، والأشاعرة معطلة، وأهل الكلام معطلة، فإذا قيل: المعطلة، فيُعني بها هؤلاء جميعًا، وإذا قيل: المشبهة، فيَعني بها من مثل الله ﷻ ببعض خلقه، فيستعمل لفظ (المعطلة) إذا أريد جهة تعطيل الله ﷻ عن صفاته.

والأشاعرة درجات فمنهم معتزلة الأشاعرة الذين يثبتون وينفون كما ينفي المعتزلة، ومعلوم أن أقرب تلك الفرق إلى السنة هم الأشاعرة مع

ما عندهم، لكنهم يخالفون أهل السنة والجماعة في الصفات والإيمان والقدر، وفي بعض مسائل الإمامة، لا جميع المسائل، وعندهم في هذه الأمور من مخالفة السنة والبدع ما يوجب خروجهم عن مسمى أهل السنة والجماعة، فهم من جملة الفرق الضالة التي قال فيها النبي ﷺ: «**افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، فَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ، وَافْتَرَقَتِ النَّصَارَى عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، فَإِحْدَى وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ، وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَتَفْتَرِقَنَّ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، فَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ**». قِيلَ يَا رَسُولَ اللهِ مَنْ هُمْ؟ قَالَ: «**الْجَمَاعَةُ**»(١).

إذا تبين ذلك فأهل البدع فهموا من النفي في النصوص أن النفي هو المقصود، واستدلوا على ذلك بتقديمه في قوله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، والتقديم يدل على الاهتمام، فلما قدم النفي دل على أن النفي أهم من الإثبات قالوا: ولهذا يُقدم النفي، فيقولون: ليس بكذا، وليس بكذا، وليس بكذا. وبعد ذلك إذا جاء الإثبات يُقال: وله العلم والحياة والقدرة مثل ما عند المعتزلة، أو له الصفات السبع مثل ما عند الأشاعرة، أو نحو ذلك مما هو عند أهل الكلام.

وهذا ليس بصحيح بل هو باطل، والنفي ليس المقصود منه الاهتمام به، ولكن النفي تخلية، والإثبات تحلية، ومن المتقرر في اللغة وعند العقلاء أن التخلية تسبق التحلية(٢)، فيُخلى القلب من الباطل أولًا ثم

---

(١) سبق تخريجه (ص٥٤).

(٢) انظر: فتح الباري (١٣/ ٥٤١)، وعمدة القاري (٢٢/ ١١١)، وسبل السلام (٤/ ٢١٧) والرد على القائلين بوحدة الوجود (ص٩٣).

يوضع فيه الحق بعد ذلك، حتى إن هذه قاعدة عند العقلاء، فلو أردت تغيير ما في المسجد من فرش فلابد أن تخليه أولًا، ثم تأتي بالفرش الجديد، وقلوب المشركين كان فيها من الزيغ في الاعتقاد والتشبيه ونفي الصفات ما فيها، فالله ﷻ نفى حتى يُخلي القلب من اعتقاد المماثلة أو اعتقاد المشابهة، فيكون القلب سالمًا من براثن التشبيه والتمثيل، ثم أثبت حتى يكون القلب أيضًا سالمًا من التعطيل، فقوله سبحانه وتعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ رد على المشبهة، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ رد على المعطلة.

فإذًا قولهم أن هذا لأجل الاهتمام، نقول: هذا لغويًا ليس بصحيح، بل اللغة فيها أن البداءة بالشيء يدل على الاهتمام به، هذا صحيح ولكن الاهتمام هنا لا يعني أن يكون النفي مفصلًا، لا لأن التجسيم أو التشبيه هذا شر ويجب أن يُنفى، وإنما تقديم النفي على الإثبات هنا لأجل أن التخلية ينبغي أن تسبق التحلية.

❖ ❖ ❖

﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًۢا﴾ [الإسراء: ١١١].

﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ لَهُ ٱلْمُلْكُ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [التغابن: ١].

﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ۝١ ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ١، ٢].

﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ۝٩١ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١، ٩٢].

﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٧٤].

﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣].

الشَّرح

هذه الجملة من الآيات فيها معنى التوحيد، وفيها نفي الشريك عن الله ﷻ، وفيها تحريم ضرب الأمثال لله ﷻ، وهذه الآيات التي فيها نفي الشريك عن الله ﷻ مع أجناسها وما كان في معناها مما لم يذكره الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ يُراد منها التنزيه والإثبات؛ وذلك لأن التنزيه

وحده ليس بكمال، وكمال النفي إنما يكون بالإثبات مع التنزيه، فنفي أن يكون لله ﷻ شريك معه في ربوبيته معه كمال حمد الله ﷻ في ربوبيته، يعني: بإثبات جميع أنواع الكمالات في الربوبية لله ﷻ، فهنا التسبيح والتنزيه؛ ولهذا أورد الآيات التي فيها الحمد، والآيات التي فيها التسبيح، فآيات التسبيح فيها التنزيه وهو النفي والتخلية، وآيات التحميد فيها الإثبات، وهذه قاعدة أهل السنة والجماعة أنهم يجمعون بين النفي والإثبات، وقد سبق بيان أن النفي عندهم مجمل، والإثبات مفصل.

ذكر شيخ الإسلام قول الله ﷻ: ﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ وهذه الآية فيها حمد الله، ثم قول الله ﷻ: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۖ لَهُ ٱلْمُلْكُ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ وهذه الآية فيها تسبيح الله، فهاتان الآيتان متقابلتان، والتسبيح معناه في اللغة ـ وأيضًا في القرآن ـ التنزيه والإبعاد، تقول العرب: سبحان فلان من كذا إذا أرادت أنه بعيد من كذا؛ كما قال الأعشى في بعض شعره[1]:

أَقُولُ لَمَّا جَاءَنِي فَخْرُه سُبْحَانَ مِنْ عَلْقَمَةَ الفَاخِرِ

فسُبْحَانَ مِنْ عَلْقَمَةَ، يعني: بعيد جدًّا أن يكون لعلقمة من يفخر به.

وتسبيح الله «**سبحان الله**» معناه: تنزيه الله عن كل نقص وعيب وسوء، وموارده في الكتاب والسنة خمسة:

الأول: تنزيه الله ﷻ عن الشريك في الربوبية.

الثاني: تنزيه الله ﷻ عن الشريك في الألوهية.

الثالث: تنزيه الله ﷻ في أسمائه وصفاته.

---

(١) راجع (ص١٤٩).

الرابع: تنزيه الله ﷻ في قضائه وقدره.

الخامس: تنزيه الله ﷻ في حكمه وأمره.

هذه خمسة أشياء يقابلها إثبات جميع كمالات الربوبية لله ﷻ، وإثبات جميع كمالات الألوهية لله ﷻ، وإثبات جميع كمالات الأسماء والصفات لله ﷻ، وإثبات جميع كمال القضاء والقدر لله ﷻ، يعني: القضاء والتقدير، وإثبات جميع كمالات الحكم والأمر لله ﷻ، وهذا معنى الحمد(١).

فإذًا في قوله: ﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ إثبات للكمال في الربوبية؛ ولهذا في الآية الأولى قال ﷻ: ﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾، فمن أسباب حمده ﷻ كونه سبحانه وتعالى لم يتخذ ولدًا، فهو سبحانه وتعالى يُحمد على كماله في الربوبية، وعلى كماله في الأسماء والصفات، وعلى وجوب وثبوت جميع أنواع الجلال والكمال له في ذلك؛ ولهذا لم يتخذ ولدًا، فلأجل ثبوت الحمد له لم يتخذ ولدا، ولأجل ثبوت الحمد له ﷻ لم يكن له شريك؛ ولهذا كانت أعظم الكلمات التي تجمع بين هذين الأمرين الذين يحبهما الله ﷻ كلمتا التسبيح والتحميد: سبحان الله والحمد لله، وسبحان الله وبحمده، ونحو ذلك مثل ماجاء في الحديث: «**كَلِمَتَانِ خَفِيفَتَانِ عَلَى اللِّسَانِ، ثَقِيلَتَانِ فِي الْمِيزَانِ، حَبِيبَتَانِ إِلَى الرَّحْمَنِ: سُبْحَانَ اللهِ الْعَظِيمِ، سُبْحَانَ اللهِ وَبِحَمْدِهِ**»(٢)؛ لأنها تشتمل على التنزيه والإثبات.

أيضًا من أفراد إثبات الصفات لله ﷻ أنه قال: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ﴾ [الإسراء: ١١١]، وهذه عامة؛ لأن كلمة «**شريك**» هنا نكرة أتت

---

(١) راجع (ص١٤٩).

(٢) أخرجه البخاري (٦٤٠٦)، ومسلم (٢٦٩٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

في سياق النفي فيشمل جميع ما يمكن من أنواع الشركة في الملك، والشركة في الملك:

* قد تكون شركة على وجه الاستقلال.

* وقد تكون شركة على وجه البعضية، يعني: لا ينفرد الشريك بملك، ولكن يشارك في بعضه.

* وقد تكون الشركة بغير ذلك.

فالله ﷻ نفى جميع أنواع الشركة له في ملكه، قال ﷻ: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ﴾ هذا النفي المتكرر، وهذا كله لأجل ثبوت الحمد لله ﷻ؛ ولهذا قال قبلها: ﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى﴾ أي: الحمد للمنعوت بأنه لم يتخذ ولدًا، ولم يكن له شريك في الملك، ولم يكن له ولي من الذل، والولي يعني: الناصر، والذل يعني: الضعف والاحتياج.

وفي الآية التي بعدها قال ﷻ: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ لَهُ ٱلْمُلْكُ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ﴾ [التغابن: ١]، قال أهل العلم: إن التسبيح هو التنزيه لله ﷻ عما لا يليق بجلاله وعظمته. وقوله هنا: ﴿لَهُ ٱلْمُلْكُ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ﴾ هذا في مقام التعليل، يعني: ثبت التسبيح له لعلة كونه ﷻ له الملك وله الحمد، وقوله: ﴿لَهُ ٱلْمُلْكُ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ﴾ وقوله في أول الآية: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ﴾ هذه الثلاث من اللامات مختلفة:

الأولى: اللام في قوله: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ﴾ معناها يسبح الله، سبح فلان الله، يسبح لله ما في السماوات وما في الأرض، فاللام هذه للإخلاص في أنهم يسبحونه لا يسبحون غيره ﷻ، فكل ما في السموات وما في الأرض يسبح الله ﷻ، قال سبحانه وتعالى: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسراء: ٤٤] يعني: يُسَبِّحُ اللهَ بحمده.

الثانية: اللام في قوله: ﴿لَهُ ٱلْمُلْكُ﴾ هذه لام المِلك[1]، يعني: هو ﷻ ذو المِلك وذو المُلك، والمِلك والمُلك نوعان:

ذو المُلك: منها المَلِك أي هو الذي ينفذ أمره في ملكه.

وذو المِلك: بالكسر ومنها مَالِك، يعني: هو الذي يملكه مِلْك الأعيان؛ ولهذا في آية الفاتحة ﴿مَـٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤] فمالك يوم الدين هذا من المِلْك، ومَلِكِ يوم الدين هذا من المُلْك[2]، والله ﷻ هو مالك هذا اليوم ليس لأحد فيه نصيب، وأيضًا هو مَلِكه الذي ينفذ فيه أمره ولا أحد غيره ينفذ أمره فيه.

الثالثة: اللام في قوله: ﴿وَلَهُ ٱلْحَمْدُ﴾ هذه لام الاستحقاق[3]؛ كما في قوله: ﴿ٱلْحَـمْدُ لِلَّهِ﴾، وضابطها أنها التي تضيف المعاني إلى الذوات، أما لام الملك فهي التي تضيف الأعيان أو الذوات للذوات، فتقول مثلًا: الفخر لي، أو المجد لفلان، والعز لفلان، والاجتهاد لفلان، يعني على جهة الاستحقاق، فهذه كلها معان. أما إذا كان قبلها

---

(١) قال الزجاجي في اللامات (ص٦٢): «لام الملك موصلة لمعنى الملك إلى المالك، وهي متصلة بالمالك لا المملوك؛ كقولك: هذه الدار لزيد، وهذا المال لعمرو، وهذا ثوب لأخيك. وقد تتقدم مع المالك قبل المملوك، إلا أنه لا بد من تقدير فعل تكون من صلته؛ كقولك: لزيد مال، ولعبد الله ثوب؛ لأن التقدير معنى الملك».اهـ.

(٢) انظر: تفسير الطبري (١/ ٦٥)، وتفسير ابن كثير (١/ ٢٥).

(٣) قال الزجاجي في اللامات (ص٦٥): «لام الاستحقاق خافضة لما يتصل بها كما تخفض لام الملك، ومعنياهما متقاربان، إلا أنا فصلنا بينهما؛ لأن من الأشياء ما تستحق ولا يقع عليها الملك، ولام الاستحقاق كقوله ﷻ: ﴿ٱلْحَـمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ و﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا﴾، وكقولك: المنة في هذا لزيد، والفضل فيما تسديه إلي لزيد».اهـ.

عين ذات فهي تجعل هذه الذات مِلكًا لمن أضيفت له، فتقول: الكتاب لأحمد. يعني: أن الكتاب ملكه.

هذان نوعان في هذا السياق، وبقي نوع ثالث وهي لام الاختصاص، أو شبه الملِك، وهي كثيرة أيضًا في القرآن، ليس هذا محل إيضاحها.

وفي الآية التالية قال ﷻ: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ۝١ ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ﴾ هنا قوله: ﴿تَبَارَكَ﴾ هذا لفظ خاص بالله ﷻ، فلا يجوز أن يُقال في حق أحد غير الله ﷻ: تبارك فلان. لأن الله ﷻ هو الذي له البركة، وهو الذي تبارك، ومعنى تبارك: أي دام كماله وخيره وثبت واستقر، فمن ذا الذي يدوم خيره؟ الجواب: هو الله ﷻ.

قال ابن عباس رضي الله عنهما: ﴿تَبَارَكَ﴾ تعاظم. قال طائفة من المحققين[1]: لا يريد ابن عباس بقوله: «تبارك تعاظم» أنه تفسير للفظ، ولكنه يقول هي على وزنها من جهة كونها مقصورة؛ لأن الأصل في تفاعل أن يكون بين اثنين لا يكون لازمًا؛ كما تقول: تقاتل فلان وفلان، وتشاجر آل فلان وآل فلان، وهكذا، فتفاعل في الأصل أنها تكون بين اثنين، وابن عباس رضي الله عنهما فسر تبارك بمعنى تعاظم يريد أنها لازمة لا يريد معنى كلمة تبارك، وإلا فإن البركة معناها دوام الخير وثباته واستقراره، وهذا مشتق عند العرب من البروك والبرْكة ونحو ذلك، فالبروك به يستقر البعير ويثبت في مكانه، والبِرْكة هي التي فيها يدوم الماء ويستقر ويثبت بعد المطر.

---

(١) انظر: تفسير الطبري (١٨/ ١٧٩)، وتفسير ابن أبي حاتم (٥/ ١٤٩٨)، (٨/ ٢٦٥٩)، ولسان العرب (١٠/ ٣٩٦)، والدر المنثور (٦/ ٢٣٥).

إذًا هنا (تبارك) فيها دوام الخير وكماله وثباته واستقراره، فنفهم من ذلك أن (تبارك) فيها إثبات جميع الكمالات لله ﷻ الذاتية، وما يفيضه الله ﷻ على عباده من الخيرات، فهي فيها معنى الإثبات الذي في الحمد؛ ولهذا قال ﷻ هنا: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ﴾، وإنزال الفرقان الذي هو القرآن على النبي ﷺ هذا من أعظم الخير الذي أوتيه ﷺ، وهو أعظم الخير الذي أعطيته هذه الأمة؛ ولهذا ناسب في تنزيله أن يقول تبارك: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ﴾؛ لأن هذا من النعم العظيمة، فدام خير الله وَكَمُلَ؛ الذي صفته أنه نزل الفرقان على عبده ليكون النبي للعالمين نذيرا.

قال هنا: ﴿ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ﴾ هذه ـ مثل ما سبق في معناها ـ فيها نفي الولد عن الله ﷻ لأجل كمال غناه، وكمال ربوبيته، وكماله في أسمائه وصفاته، وكذلك نفي الشريك عن الله ﷻ في الملك؛ لكماله في ربوبيته، وفي أمره، وفي أسمائه وصفاته.

وكذلك قوله ﷻ: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ﴾ كسابقاتها في نفي الولد عن الله ﷻ.

وقد ادعى طوائف من الناس الولد لله ﷻ، ومن أشهر أولئك: النصارى فأكثر فرقهم ادعوا أن عيسى ابن لله وولد له، تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا.

وادعت طائفة ليست هي الأكثر بين اليهود أن عزيرًا ابن الله، وليس هذا من القول المشتهر عند اليهود.

والله ﷻ نفى ذلك، ونفى أيضًا ما تعتقده العرب في الملائكة بأنها بنات الله، فقال ﷻ: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ﴾ وفي هذا رد على النصارى، ورد على اليهود، ورد على مشركي العرب، وقوله: ﴿وَمَا

كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ﴾ هذا فيها التنصيص الصريح بنفي إلهية أحد مع الله ﷻ؛ وذلك لأن النكرة هنا وهي (إله) جاءت في سياق النفي، وجاء قبلها حرف الصلة الذي هو (من) وهو مزيد قبل النكرة في سياق النفي؛ ليفيد نقل النفي من ظهوره في العموم إلى كونه نصًا في العموم، يعني: لا يستثنى من ذلك شيء، فقوله: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ﴾ هذا نفي لجميع الولد، ولو كانت كل المواضع الواردة في القرآن ﴿وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ لكان هذا ظهور في العموم يحتمل أن يُستثنى منه بعض الحالات، وإن كان الاحتمال مرجوحًا ضعيفًا كما هو مقرر في الأصول، لكن قوله هنا: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ﴾ فيه زيادة (من) قبل النكرة في سياق النفي يفهم منها أن المواضع التي نفي فيها الولد عن الله ﷻ أن المراد منها التنصيص الصريح على نفي الولد، وهذا لا يخرج عنه أحد؛ لهذا شملت جميع أولئك.

كذلك قوله: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ﴾ والإله فعال بمعنى مفعول، وهو المعبود؛ لأنه مأخوذ من الألوهة، والألوهة بمعنى العبادة أو العبودية، فمن له الألوهة تكون له العبادة، والعبودية لله ﷻ، إذًا قوله: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ﴾ يعني: لم يكن معه أحد يستحق أن يُعبد.

ثم قال ﷻ: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾، فإذا كان ثَمَّ أحد يصح أن يكون إله فلا بد أن يكون مالكًا، ولا بد أن يكون خالقًا لما ملك، فالله ﷻ قال في هذه الآية: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ﴾ ولصار هناك عدة أنواع من الملكوت، وكل ملكوت له خالق، وكل خالق يعبده من في ذلك الملكوت، وهذا من أعظم الفساد الذي يكون، وهذا هو المنفي في آية الأنبياء، وقوله سبحانه هنا: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ﴾؛ لأن الخلق والرَّزْقَ والإحياء والإماتة، هذه من

أفراد الربوبية(١).

وهذه الآية يتضح فيها ما بين الألوهية والربوبية من الترابط، فالألوهية متضمنة للربوبية، والربوبية مستلزمة للألوهية، فمن اعتقد أن له إلهًا غير الله كان اعتقاده هذا متضمن أن هذا الإله ربٌ، وأنه خالق، وأنه مالك على وجه الاستقلال؛ لأن ثبوت استحقاق العبادة لا يكون إلا بعد ثبوت الربوبية، وأما الربوبية فهي مستلزمة للإلوهية؛ ولهذا تجد في آيات القرآن أن الله ﷻ يحتج على المشركين فيما أنكروه من توحيده ﷻ في إلهيته وأنه لا إله غيره، بما أقروا به وهو توحيد الربوبية؛ كما في قول الله ﷻ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۚ قُلْ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ ۚ﴾ [الزمر: ٣٨]، فأثبت أنهم يقرون بتوحيده في ربوبيته، ورتب عليها مايلزم من ذلك وهو أن يوحدوه في إلهيته، وكذلك قوله ﷻ: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ ۚ﴾، هذه جميعًا أفراد الربوبية، فلما قامت عليهم الحجة في الربوبية قال ﷻ لنبيه: ﴿فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [يونس: ٣١]، والفاء هذه عاطفة لما بعدها على جملة محذوفة قبلها بعد الهمزة دل عليها السياق،

---

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

وَشَوَاهِدُ الأحدَاثِ ظَاهِرَةٌ عَلَى	ذَا العَالِمِ المَخلُوقِ بِالبُرهَانِ
وَأدِلَّةُ التَّوحِيدِ تَشهَدُ كُلُّهَا	بِحُدُوثِ كُلِّ مَا سِوَى الرَّحمَنِ
لَو كَانَ غَيرُ الله جَلَّ جَلَالُهُ	مَعَهُ قَدِيمًا كَانَ رَبًّا ثَانِي
إذ كَانَ عَن رَبِّ العُلَى مُستغنِيًا	فَيكُونَ حِينَئِذٍ لَنَا رَبَّانِ
وَالرَّبُّ بِاستِقلَالِهِ مُتَوَحِّدٌ	أَفَمُمكِنٌ أن يَستقِلَّ اثنَانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (١/ ٣٦٤).

يعني: أتقرون بأنه واحد في ربوبيته فلا تتقون الشرك به، قال ﷻ: ﴿فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ﴾ يعني: فذلكم الإله المستحق للعبادة وحده ﴿فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾ [يونس: ٣٢]. لهذا فإن الله ﷻ بعد أن نفى الشريك هنا ذكر التسبيح فقال: ﴿سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١]، يعني: تنزيها لله عن كل ما وصفه المشركون ﴿عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [المؤمنون: ٩٢]، فنزه الله ﷻ نفسه عما ادعاه المشركون.

قال ﷻ بعد ذلك في الآيات التي ساقها شيخ الإسلام: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٧٤]، الأمثال جمع مثل وهي النعوت والأوصاف والأقيسة؛ وذلك أن المشركين عبدوا غير الله بالقياس على عبادتهم لله فعبدوه بالأقيسة، فجعلوا الخلق مثلًا، وضربوا لله ﷻ نعوتًا وأوصافًا من عندهم، وأمثالًا شبهوها من عندهم حتى تستقيم عبادتهم للأوثان والأصنام، فقوله هنا: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ﴾ يعني: فلا تجعلوا لله النعوت والأوصاف والأمثال والتشبيهات؛ وذلك لأنكم جاهلون بما يستحق الله ﷻ، وما يجب تنزيهه عنه، وعلل ذلك النهي بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ وقد تقرر فيما سبق أن (إنَّ) وما دخلت عليه إذا أتت بعد النهي أو الأمر، فإنها تفيد التعليل، فلماذا نُهي كل الخلق عن أن يضربوا لله الأمثال؟

الجواب: نهوا عنها لأنهم لا يعلمون، والذي يعلم ما يجب لله ﷻ وتفاصيل ما يستحق وما يصلح له من الأمثال وما لا يصلح هو الله ﷻ؛ لهذا قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، ثم بعدها ضرب الله ﷻ الأمثال التي تصلح له ﷻ بقوله: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا﴾ [النحل: ٧٥]، إلى أن قال في الآية بعدها: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ

أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [النحل: ٧٦].

﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ هذا كما سبق في الآيات فيه التسبيح وفيه التحميد، ذكرت أولًا أن فيه التنزيه، وهذا هو مقام التسبيح فيه تنزيه الله ﷻ؛ لأن المشركين ضربوا الأمثال، ولم ينزهوا الله ﷻ، ولم يسبحوه يعني: أبعدوه عن كل نقص، ولم ينزهه عن نقص، بل جعلوا لبعض المخلوقين ما لله ﷻ ففاتهم التنزيه فضربوا الأمثال، فوقعوا في أنهم جعلوا بعض خلق الله كالله ﷻ في ما يستحق، وما لا ينبغي معه.

والثاني: إثبات الكمالات التي هي الحمد، وأن المشركين لم يثبتوا ما يستحق الله ﷻ من الكمالات؛ فلذلك المشرك ليس بمسبح ولا بحامد لله ﷻ على وجه الكمال

من الذي يسبح الله ويحمده على وجه الكمال؟

هو المؤمن، المسلم، أما المشركون فقد يسبحون الله في بعض الأمور، ينزهون الله في بعض الأمور ويشركون به في بعض آخر، فمثلًا: إذا أتى في الربوبية ينزهون الله عن الشريك، في القضاء والقدر ينزهون الله عن الشريك، لكن في الأسماء والصفات لم ينزهوا الله عن الشريك، لم يسبحوه ﷻ عن الشركاء، كذلك في الألوهية عبدوا معه غيره، كذلك في الحكم والتحاكم والأمر لم ينزهوا الله ﷻ عن أن يكون معه أحد يشترك معه في تشريع الحكم كما قال سبحانه: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾.

فهذان الشيئان، وكل هذين الأمرين، يعني: كونهم لم يسبحوا ولم يحمدوا، هذان الأمران لأجل أنهم لا يعلمون، فإذًا: العلم فيه إثبات التسبيح والحمد لله ﷻ على أكمل الوجوه.

التحميد كما ذكرت إثبات الكمالات في الربوبية والألوهية،

والربوبية ليس هو الذات فقط، فيها أشياء ذاتية وفيها متعدية، مثل الخلق متعدي، الإحياء متعدي، الإماتة، . . . إلى آخره.

فهذه الآية جعلها شيخ الإسلام بعد الآيات السابقة؛ لأنها في معنى التسبيح، فالله ﷻ نزه نفسه عما قاله المشركون، ومن ضمن ذلك أنه نهى أن تُضرب له الأمثال؛ لتنزيهه ﷻ وتسبيحه عما ادعاه المشركون في الله سبحانه وتعالى.

وفي الآية الأخيرة قال ﷻ: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]، وهذه الآية من جنس الآية التي قبلها، فالمشركون قالوا على الله بغير علم، فقاسوا الآلهة على الله، وقاسوا ما تستحقه الآلهة على ما يستحقه الله، فجعلوا بعض خصائص الألوهية لهذه الآلهة من البشر أو الحجر ومن الصالحين وغيرهم[١].

فهذه الآيات فيها نفي الشريك عن الله ﷻ، وهذا مشتمل لنفي الشريك عنه في ربوبيته، ونفي الشريك عنه في إلهيته، ونفي الشريك عنه في أسمائه وصفاته، ونفي الشريك عنه في قضائه وقدره، ونفي الشريك عنه في حكمه وأمره، وهذه الخمسة التي هي أصول معاني التسبيح والتحميد جاءت كلها مفصلة في القرآن.

---

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

وَالشِّرْكُ فَاحذَرْهُ فَشِرْكٌ ظَاهِرٌ ... ذَا الْقِسْمُ لَيْسَ بِقَابِلِ الغُفْرَانِ
وَهُوَ اتِّخَاذُ النِّدِّ للرَّحمَنِ أَيًّا كَا ... نَ مِنْ حَجَرٍ وَمِنْ إِنْسَانِ
يَدعُوهُ أَوْ يَرجُوهُ ثُمَّ يَخَافُهُ ... وَيُحِبُّهُ كَمَحَبَّةِ الدَّيَّانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (١/ ٢٦٣).

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ **فِي سَبْعَةِ مَوَاضِعَ:**

فِي سُورَةِ الْأَعْرَافِ قَوْلُهُ: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الآية: ٥٤].

وَقَالَ فِي سُورَةِ يُونسَ: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الآية: ٣].

وَقَالَ فِي سُورَةِ الرَّعْدِ: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الآية: ٢].

وَقَالَ فِي سُورَةِ طَهَ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [الآية: ٥].

وَقَالَ فِي سُورَةِ الفُرْقَانِ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ [الآية: ٥٩]

وَقَالَ فِي سُورَةِ أَلَم السَّجْدَةِ: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الآية: ٤].

وَقَالَ فِي سُورَةِ الْحَدِيدِ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الآية: ٤].

الشَّرح

هذه الآيات معطوفة على ما سبق الاستدلال به من الآيات على إثبات الصفات لله ﷻ، ومن الصفات المثبتة لله ﷻ صفة الاستواء على العرش، والاستواء على العرش ذُكر في مواضع عدة من كتاب الله ﷻ، مثل هذه المواضع السبعة التي ذكرها شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وقد تكرر ذكر الاستواء في هذه المواضع باختلاف في التقديم والتأخير؛ كما في قوله ﷻ: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾، وقوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾، وقوله ﷻ: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۚ ٱلرَّحۡمَٰنُ﴾، يعني: ثم استوى الرحمن على العرش، ﴿فَسۡـَٔلۡ بِهِۦ خَبِيرٗا﴾، فتنوعت الآيات من حيث التركيب في الدلالة على هذه الصفة.

وهذا اللفظ ﴿**استوى**﴾ هو من الاستواء، والاستواء معروف معناه في اللغة؛ ولهذا لما كانت هذه الصفة فيها إثبات بوضوح لصفات الله ﷻ، وفيها عند المبتدعة ما يتوهم فيه المماثلة أو مشابهة المخلوقين، كانت هذه الصفة فاصلة بين أهل السنة وبين غيرهم، فالإقرار باستواء الله على العرش حقيقة كما يليق بجلال الله جل وعلا وعظمته، هذا لا يقول به إلا سُني، وأما غير أهل السنة ـ كالأشاعرة والماتريدية وغير هؤلاء من الفرق ـ فإن هذه الصفة عندهم محل فرقان، فإذا أتى من يثبتها نفوه أن يكون منهم؛ وذلك لأجل الخلاف القديم في هذه الصفة وأمثالها.

وقد سُئل الإمام مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن الاستواء فقال: «**الاسْتِوَاءُ غَيْرُ مَجْهُولٍ**»، وفي لفظ آخر قال: «**الاسْتِوَاءُ مَعْلُوم**»، ولكن الأشهر: «**الاسْتِوَاءُ غَيْرُ مَجْهُولٍ**» يعني: غير مجهول المعنى في اللغة، «**وَالْكَيْفُ غَيْرُ مَعْقُولٍ، وَالإِيمَانُ بِهِ وَاجِبٌ، وَالسُّؤَالُ عَنْهُ بِدْعَةٌ، وَمَا أَرَاكَ إِلاَّ مُبْتَدِعًا**»[١]؛ فالاستواء غير مجهول المعنى في اللغة؛ لهذا أهل السنة قاعدتهم في هذه الصفات أنهم يؤمنون بما وصف الله ﷻ به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ من الصفات، ويفهمون ذلك ويثبتونه على مقتضى اللسان العربي، ومعلوم أن اللسان العربي من حيث المعاني: فيه المعاني الكلية، وفيه المعاني الإضافية، فالمعاني الكلية لا توجد إلا في

---

(١) سبق تخريجه (ص١٢٤).

الأذهان، يعني: أن نتصور معنى عام للاستواء من غير إضافته لأحد، هذا بحث لغوي بحت، لكنه في الواقع غير موجود، فكيف إذًا تُفسر الألفاظ اللغوية؟

الجواب: الألفاظ اللغوية تفهمها العرب وتفسرها بالمعنى العام الكلي الذي يكون في الذهن، وإذا صار مضافًا في الخارج إلى الأشخاص، فإن الإضافة تكون فيه بحسب ما يليق بالمضاف إليه.

فمثلًا الاستواء في اللغة معلوم المعنى غير مجهول، ومعنى الاستواء: العلو والارتفاع[1]، فتقول ـ مثلًا ـ: استويت على الراحلة إذا علوت عليها. فالاستواء هو العلو والارتفاع، لكن هذا العلو والارتفاع مضاف إلى أي شيء؟ علو وارتفاع المخلوق، علو وارتفاع رجل، علو وارتفاع صاعد لجبل؟ هل هو علو وارتفاع الخالق؟ هو أي علو وارتفاع؟!

فإذًا تفسير الاستواء بالمعنى العام في اللغة هو الذي ينفي التشبيه والتمثيل؛ لأنه يقع التمثيل إذا سُوي في الخارج بين من أضيف له الاستواء، فقيل في الرجل استوى، والله ﷻ على العرش استوى، وقيل: الملك استوى على عرشه، والله ﷻ استوى على عرشه، فالاستواء من حيث كونه معنى كليًا في الذهن معناه واحد، لكن إذا أُضيف خُصص بالإضافة، فيختلف المعنى ويكون بحسب من خُصص به. وهذه قاعدة مهمة أن المعاني الكلية تختلف معانيها بالإضافة والتخصيص إلى من فعل الفعل أو من اتصف بالوصف[2]، فعندنا ـ مثلًا ـ صفة

---

(١) قال أبو العالية الرياحي: ﴿ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ ارتفع، وقال مجاهد: علا على العرش انظر: صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب (٢٢) قبل حديث (٧٤١٨)، وتفسير الطبري (١/ ١٩١ ـ ١٩٣)، وتغليق التعليق (٥/ ٣٤٤).

(٢) انظر: الجواب الصحيح (٢/ ١٥٧)، والتعاريف للمناوي (ص٧٠، ١٦٥).

المحبة: الله ﷻ له محبة والمخلوق أيضًا له محبة، فمن فسر المحبة لغويًا بما يُجعل في الذهن أن المراد بها محبة المخلوق، فإنه هنا يغلط؛ لأن الواجب في تفسير الألفاظ اللغوية أن تُفسر بالمعاني الكلية التي لا توجد في الخارج لكي تشمل جميع الأصناف، فتشمل محبة المخلوق، وتشمل محبة الإنسان الطبيعية، ومحبة الرجل للمرأة والمرأة للرجل، ومحبة الحيوانات، ومحبة الأم لولدها والولد لأمه، ومحبة الملائكة، وتشمل محبة الله ﷻ. هذا المعنى الكلي هو الذي يشمل الجميع، وإنما يختلف في الخارج باختلاف الإضافة والتخصيص.

ولهذا في الاستواء أثبت الله ﷻ أن بعض خلقه له الاستواء، فقال ﷻ: ﴿فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ﴾ يعني: إذا علوتم وارتفعتم على الفلك ﴿فَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى نَجَّىٰنَا مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [المؤمنون: ٢٨]؛ وقال: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ﴾ [القصص: ١٤] يعني: موسى ﵇، والله ﷻ أيضًا استوى على العرش، وقال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥].

فالاستواء من حيث المعنى الكلي هو العلو والارتفاع، فإذا خصصته وأضفته إلى المخلوق كان ارتفاع المخلوق وعلوه بما يناسب ذاته، وإذا أضفته إلى الله ﷻ صار ارتفاع وعلو الله ﷻ بما يناسب ذاته العلية. ولهذا من القواعد المقررة عند أهل السنة في هذا: أن الفرق بين الصفة والصفة كما بين الذات والذات، فالفرق بين صفة المخلوق وصفة الله ـ إذا اشتركا في أصلها ـ كالفرق بين الذات والذات[(١)]؛ ولهذا شيخ الإسلام في «**التدمرية**» وفي غيرها من كتبه الكبار يقول: «كل واحد من النفاة لِمَا أخبر به الرسولُ ﷺ من الصفات لا ينفي شيئًا فرارًا مما هو

---

(١) انظر: الروح لابن القيم (٢٦٢).

محذور إلا وقد أثبت ما يلزمه فيه نظير ما فر منه، فلا بد في آخر الأمر من أن يُثبت موجودًا واجبًا قديمًا متصفًا بصفات تميزه عن غيره، ولا يكون فيها مماثلًا لخلقه...»[١]، فالجهمية تثبت صفة واحدة وهي صفة الوجود، والمعتزلة يثبتون ثلاث صفات، والأشاعرة المتقدمون يثبتون سبعًا، وبالتفصيل تصير عشرين، والماتريدية يثبتون ثمانيًا ويزيدون على ذلك، وأهل السنة والجماعة يثبتون جميع الصفات.

يقول شيخ الإسلام: لا يوجد أحد ينكر جميع الصفات، بمعنى: لا يثبت صفة واحدة، فالجهمية وهم الغلاة يقولون: له صفة الوجود. فإذا سألتهم ما صفة الله عندكم؟ قالوا: صفته الوجود المطلق. فيقول شيخ الإسلام في كتبه ـ وهي حجة دامغة ـ: إذا كان كذلك فيلزم كل من أنكر صفة لمعنى المماثلة والمشابهة والتجسيم أن يقولها فيما أثبت من الصفات.

فمثلًا عندك الجهيمة يقول: اطعن على الجهمي بصفة الوجود، فتقول له: ألست بموجود؟ سيقول: نعم، فتقول له: وأنت تثبت لله صفة الوجود، أليس في هذا تمثيل؟ فليس له محيد عن جواب واحد، فيقول: وجود الخالق غير وجود المخلوق. لأنه ليس عنده ثَمَّ حيلة، فإذا نفى صفة الوجود عن الله صار الإله عدمًا، وهذا لا يقوله عاقل، فالجهمية نفوا جميع الصفات لأجل التمثيل، وقالوا: الوجود هذا لابد منه؛ لأنه لا يستقيم إلا به. يقول تبدأ معه بالطعن بهذه: ما الفرق بين ما أثبت وما نفيت؟

كذلك تأتي إلى المعتزلة في تأصيل هذه المسألة، فتقول للمعتزلي: ما الفرق بين إثباتك الحياة أو القوة أو القدرة ونفي بقية الصفات؟ فيقول: كُلٌ له قدرة تناسبه لأنه دل العقل على ذلك، فالله له قدرة تناسبه

---

(١) راجع (ص٣٠١).

والمخلوق له قدرة تناسبه. فتقول له: هذه قاعدة في جميع الصفات، والقول في الصفات كالقول في الذات يُحتذى فيه حذوه وينهج فيه منواله، فكما أن إثبات الذات لله ﷻ هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات الصفات هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، وكذلك الفرق بين الصفة والصفة كما بين الذات والذات، وهذه قاعدة أخرى من القواعد التي ذكرها الخطابي، والتي سبق الكلام عليها[(١)]، واستفاد أهل السنة من هذه التقعيدات؛ لأنها تقعيدات صحيحة.

يقول: الفرق بين الصفة والصفة كالفرق بين الذات والذات، فالله ﷻ هو الملك، وأثبت أن بعض خلقه ملك، فقال: ﴿وَقَالَ ٱلۡمَلِكُ﴾ [يوسف: ٤٣]، والله ﷻ سميع بصير، وكذلك بعض خلقه سميع بصير، فإذًا: الفرق بين الصفة والصفة كما بين الذات والذات.

وصفة الاستواء من الصفات التي وقع فيها الاشتباه، معناها هو العلو والارتفاع على العرش، والله ﷻ له العلو المطلق الذي هو صفة ذاتية، لكن الاستواء على العرش هو علو خاص وارتفاع خاص؛ لأن العلو صفة ذاتية لله ﷻ لا تنفك عن الله ﷻ، والله ﷻ لم يكن مستويًا على العرش ثم استوى عليه، وأكثر الأدلة التي فيها الاستواء ذكر ﴿ثُمَّ﴾، ومن المعلوم أن ﴿ثُمَّ﴾ هذه للتراخي تفيد أنه لم يكن كذلك ثم كان كذلك؛ لهذا فإن صفة الاستواء على العرش معناها أن الله ﷻ قد علا وارتفع على عرشه علوًا وارتفاعًا خاصًا، وإلا فإن صفة العلو له ﷻ على وجه الإطلاق.

فهذه الجملة من الآيات فيها إثبات صفة استواء الله ﷻ على عرشه، والاستواء والعرش قد خالف فيها أهل السنة والجماعة من خالف، ففي

---

(١) راجع (ص٢٧٠).

عقائد المبتدعة الاستواء عندهم ليس هو الاستواء عند أهل السنة، وكذلك العرش عندهم ليس هو العرش عند أهل السنة والجماعة، وهذه الآيات فيها إثبات استواء الله عز وجل على عرشه، والعرش الذي استوى ربنا عز وجل عليه هو مخلوق من مخلوقاته العظام وصفه الله عز وجل بصفات في كتابه، فوصفه بأن عظيم في قوله: ﴿رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡعَظِيمِ﴾ [النمل: ٢٦]، ووصفه بأنه كريم في قوله: ﴿رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡكَرِيمِ﴾ [المؤمنون: ١١٦]، ووصفه بأنه مجيد في قوله: ﴿ذُو ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡمَجِيدُ﴾ [البروج: ١٥]، على قراءة الجر، وهذه الصفات لها معانٍ.

كذلك وصف الله عز وجل عرشه العظيم الكريم المجيد بأنه يُحْمَل؛ كما في قوله عز وجل: ﴿وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ﴾ [الحاقة: ١٧]، ووصف عز وجل عرشه أيضًا بأنه يُطاف به وأن حوله الملائكة، قال سبحانه وتعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَيُؤۡمِنُونَ بِهِۦ وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [غافر: ٧].

وفي السنة جاء وصف العرش بأن له قوائم وأنه يُحمل؛ كما جاء في الحديث الصحيح أن النبي ﷺ قال: «**النَّاسُ يَصْعَقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يُفِيقُ، فَإِذَا أَنَا بِمُوسَى آخِذٌ بِقَائِمَةٍ مِنْ قَوَائِمِ الْعَرْشِ، فَلا أَدْرِي أَفَاقَ قَبْلِي، أَمْ جُوزِيَ بِصَعْقَةِ الطُّورِ**»(١)، ونحو ذلك من الأحاديث والآيات التي فيها وصف العرش بأنه سرير، وأنه من جنس العروش التي تعهد للملوك، وهذا هو الذي تقتضيه اللغة فإن العرش في لغة العرب هو سرير الملك، أي: المكان أو الكرسي الذي يجلس عليه الملك إذا أراد مقابلة من يدخل عليه(٢)، وهذا جاء في قصة بلقيس حيث قال عز وجل:

---

(١) أخرجه البخاري (٢٤١٢، ٣٣٩٨)، ومسلم (٢٣٧٤) من حديث أبي سعيد رضي الله عنه.

(٢) انظر: النهاية في غريب الأثر (٣/ ٢٠٧)، ولسان العرب (٦/ ٣١٥)، ومختار الصحاح (١/ ١٧٨).

﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ [النمل: ٢٣]، وقال ﷻ: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا﴾ [يوسف: ١٠٠].

إذا تبين ذلك فالعرش في لغة العرب سمي عرشًا لعلوه على غيره، فإن التعرش وعرش فلان بمعنى رفع فلان، عَرَّشَ فلان اللحم إذا رفعه فأكله، وعَرَّشَ فلان بيته إذا رفعه، والعريش سمي عريشًا لأنه معروش أي مرفوع، وقد قال ﷻ: ﴿وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ [النحل: ٦٨]، يعني: ومما يرفعونه من البناء، فأصل هذه المادة في لغة العرب راجعة إلى الارتفاع، وسُمي العرش ـ الذي هو سرير الملك ـ بذلك لارتفاعه؛ إذ الملك يجلس عاليا على من حوله، وهذا معنى هذا اللفظ في لغة العرب.

ووصف العرش في القرآن والسنة بأن له قوائم، وأنه يُحمل، وأنه عرش عظيم، وأنه مجيد، وأنه كريم، هذه الصفات تقتضي أنه فاق العروش في بهائه وحسنه وعظمته، فقال ﷻ: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾ [المؤمنون: ١١٦]، وقال: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ [التوبة: ١٢٩]، ومعنى كون عرش الله كريمًا وكون العرش عظيمًا يعني: فاق جنس العروش في صفات الكمال، فالعروش المعهودة لها صفات وعرش الرحمن هو أكرم تلك العروش، يعني: هو الذي فاق تلك العروش في صفات الكمال؛ إذ الكرم في لغة العرب معناه أن يفوق من وُصِفَ به غيره الذي من جنسه في صفات الكمال، فيُقال: فلان كريم إذا فاق غيره في الصفات وصار يبذل نفسه، ويبذل ماله، ويطعم، وصاحب نجدة، ونحو ذلك، وإنما قيل له: كريم؛ لأنه كثرت فيه الصفات التي تميز بها عن غيره.

فإذًا عرش الله ﷻ كريم، ووصفه بأنه كريم يقتضي أنه من جنس العروش؛ لأن الكريم في لغة العرب هو الذي فاق جنسه في صفات

الكمال، والعرش من صفته في اللغة أنه عال، فكذلك عرش الرحمن موصوف بالعلو؛ ولهذا قال أهل العلم ـ على ما جاء في السنة ـ: إن عرش الرحمن هو كالقبة[١]، وإنه فوق الجنة، يعني: سقف الجنة[٢]، وإن عرش الرحمن عال على السموات وعلى الكرسي، فهو أعلى المخلوقات، فليس ثم شيء من المخلوقات أعلى من عرش الرحمن، وفوق العرش رب العالمين عَزَّ وَجَلَّ[٣].

---

(١) كما في حديث جبير بن مطعم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الذي أخرجه أبو داود (٤٧٢٦)، وابن أبي حاتم في تفسيره (١/ ٦١)، وابن أبي شيبة في العرش (ص٥٧)، وابن أبي عاصم في السنة (١/ ٢٥٢)، والطبراني في الكبير (١٥٤٧)، وأبو الشيخ في العظمة (٢/ ٥٥٥) وفيه أن النبي ﷺ قال: «... **إِنَّ عَرْشَهُ عَلَى سَمَوَاتِهِ لَهَكَذَا**». **وَقَالَ بِأَصَابِعِهِ مِثْلَ الْقُبَّةِ عَلَيْهِ «وَإِنَّهُ لَيَئِطُّ بِهِ أَطِيطَ الرَّحْلِ بِالرَّاكِبِ»**.

(٢) كما في حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الذي أخرجه البخاري (٢٧٩٠) وفيه أن النبي ﷺ قال: «**إِنَّ فِي الْجَنَّةِ مِائَةَ دَرَجَةٍ أَعَدَّهَا اللهُ لِلْمُجَاهِدِينَ فِي سَبِيلِهِ، كُلُّ دَرَجَتَيْنِ مَا بَيْنَهُمَا كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ، فَإِذَا سَأَلْتُمُ اللهَ فَسَلُوهُ الْفِرْدَوْسَ، فَإِنَّهُ أَوْسَطُ الْجَنَّةِ وَأَعْلَى الْجَنَّةِ، وَفَوْقَهُ عَرْشُ الرَّحْمَنِ**».

(٣) كما في حديث الأوعال الذي أخرجه أبو داود (٤٧٢٣)، والترمذي (٣٣٢٠)، وابن ماجه (١٩٣)، وأحمد في المسند (١/ ٢٠٦)، وأبو يعلى في مسنده (١٢/ ٧٦، ٧٧)، وابن أبي شيبة في العرش (ص٥٥، ٥٦)، وابن خزيمة في التوحيد (١/ ٣٣٤)، والبزار في مسنده (٤/ ١٣٥)، والدارمي في الرد على الجهمية (ص٥٠)، والآجري في الشريعة (ص٢٩٢)، واللالكائي في أصول اعتقاد أهل السنة (٣/ ٣٩٠)، وأبو الشيخ في العظمة (٣/ ١٠٥٠، ١٠٥١)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٣١٦، ٤١٠، ٤٤٧) من حديث العباس بن عبد المطلب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وفي لفظ الإمام أحمد في المسند قال: قال ﷺ: «**هَلْ تَدْرُونَ كَمْ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ؟**». قَالَ: قُلْنَا اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ «**بَيْنَهُمَا مَسِيرَةُ خَمْسِمِائَةِ سَنَةٍ، وَمِنْ كُلِّ سَمَاءٍ إِلَى سَمَاءٍ مَسِيرَةُ خَمْسِمِائَةِ سَنَةٍ، وَكِثَفُ كُلِّ سَمَاءٍ مَسِيرَةُ خَمْسِمِائَةِ سَنَةٍ، وَفَوْقَ السَّمَاءِ السَّابِعَةِ بَحْرٌ بَيْنَ أَسْفَلِهِ وَأَعْلَاهُ، كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ، ثُمَّ فَوْقَ ذَلِكَ ثَمَانِيَةُ أَوْعَالٍ بَيْنَ رُكَبِهِنَّ وَأَظْلَافِهِنَّ،** =

إذًا تقرر معنا أن لفظ العرش في اللغة يقتضي العلو، وأن وصف العرش في القرآن وفي السنة يدل على أنه مخلوق منفصل له صفات، وأنه من جنس العروش لكن فاقها في صفات الكمال، يعني: أنه يشترك مع بقية العروش في أصل المعنى؛ كما أن صفات الله ﷻ تشترك مع صفات المخلوقين في أصل المعنى، وما بين الصفة والصفة كما بين الذات والذات، فكذلك عرش الرحمن يشترك مع عروش الملوك في أصل المعنى، لكن بين عرش الرحمن وعروش الملوك التي كانت تعتادها الملوك كما بين الذات والذات.

إذا تقرر هذا فلنعلم أن إثبات العرش عند أهل السنة والجماعة هو إثبات مخلوق عال فوق المخلوقات، وأن له صفة، وأنه يُحمل، وأن له قوائم، وهو أعلى مخلوقات الرب ﷻ، وعلى ذلك يكون قوله: ﴿ٱسۡتَوَىٰ

= **كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ، ثُمَّ فَوْقَ ذَلِكَ الْعَرْشُ بَيْنَ أَسْفَلِهِ وَأَعْلَاهُ كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ، وَاللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَوْقَ ذَلِكَ، وَلَيْسَ يَخْفَى عَلَيْهِ مِنْ أَعْمَالِ بَنِي آدَمَ شَيءٌ»**.

قال شيخ الإسلام رحمه الله في المناظرة حول الواسطية ردًا على من طعن فيه: «قد رواه إمام الأئمة ابن خزيمة فى كتاب التوحيد الذى اشترط فيه أنه لا يحتج فيه إلا بما نقله العدل عن العدل موصولًا إلى النبي ﷺ، والإثبات مقدم على النفي، والبخاري إنما نفى معرفة سماعه ـ أي عبد الله بن عميره ـ من الأحنف، ولم ينف معرفة الناس بهذا، فإذا عرف غيره كإمام الأئمة ابن خزيمة ما ثبت به الإسناد كانت معرفته وإثباته مقدمًا على نفى غيره وعدم معرفته». اهـ. انظر: مجموع الفتاوى (٣/ ١٩٢).

وقال الحافظ المنذري: «في إسناده الوليد بن أبي ثور، لا يحتج به». اهـ.

انظر: مختصر السنن (٧/ ٩٣)، وأجاب ابن القيم في حاشية السنن (٧/ ٩١ ـ ٩٤) قال: «أما رد الحديث بالوليد بن أبي ثور ففاسد، فإن الوليد لم ينفرد به، بل تابعه إبراهيم بن طهمان كلاهما عن سماك...» إلى آخر كلامه.

عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ يقتضي أن يكون معناه علا على العرش؛ لأن العرش موصوف بالعلو.

والمبتدعة نازعوا في أن العرش على ما وصفنا، وسبب المنازعة أنهم رأوا أنهم لو قالوا: إن استوى بمعنى استولى ـ كما هو المشهور عن الأشعرية والمعتزلة ومن شابههم ـ فيكون هنا تخصيص الاستيلاء بالعرش يُفهم منه أن غير العرش لم يستول عليه، فلهذا قالوا: العرش ليس على هذا الوصف الذي وصفتم، وإنما العرش معناه الملك، فاستوى على العرش يعني استولى على الملك. هذا قول المبتدعة وبه يستبين سبب وأصل الخلاف في هذا المسألة والتأويلات التي جاءت في معنى العرش.

إذًا فقول الله ﷻ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وقوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ [الفرقان: ٥٩]، ونحو ذلك من الآيات السبع التي ذكرها المصنف، هي دالة على أن الله ﷻ مستوٍ على العرش، فاستواء الله على عرشه لا يقبل التأويل، ولا يقبل صرفه عن ظاهره؛ لأنه نوعت العبارة، ثم أن العرش فيه معنى الاستواء، فإن العرش والتعرش فيه العلو، والاستواء فيه العلو كما سيأتي.

فإذًا هذه الآيات السبع نص في صفة الاستواء، ومعنى كونها نصًا أنها لا تقبل معنى آخر، بخلاف الذين زعموا أن الاستواء له عدة معان، أوصلها بعضهم إلى خمسة عشر معنى، ويحرف الكلام عن مواضعه[1].

إذا تبين ذلك فقوله: ﴿ٱسْتَوَىٰ﴾ فسرها السلف بعدة تفسيرات،

---

(١) انظر: عارضة الأحوذي (٢/ ٢٣٥) أبواب الصلاة ـ باب ما جاء في نزول الرب ﷻ إلى السماء الدنيا كل ليلة.

فقالوا: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ بمعنى: علا، وارتفع، وصعد، واستقر[(١)].

هذه التفاسير المنقولة عن السلف، وسبب ذلك أن (علا، وارتفع، وصعد واستقر)[(٢)] هذه كلها لها صلة بالمعنى اللغوي، بل هي من التفسير باللغة؛ لأن استوى في اللغة معناها علا، قال ابن الأعرابي[(٣)] ـ أحد أئمة اللغة ـ: كُنّا عند أحد الأعراب فأطل علينا وهو على سطح بيته فقال: استووا إليّ. يعني: ارتفعوا إليّ واصعدوا إليّ[(٤)]، فهذا هو

---

(١) راجع (ص١١٤).

(٢) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

فَلَهُمْ عِبَارَاتٌ عَلَيْهَا أربَعٌ	قَدْ حُصِّلَت للفَارِسِ الطَّعَّانِ
وَهيَ استَقَرَّ وَقَد عَلَا وَكَذَلِكَ ارْ	تَفَعَ الَّذِي مَا فِيهِ مِنْ نُكرَانِ
وَكَذَاكَ قَدْ صَعِدَ الَّذِي هُوَ رَابعٌ	وَأبُو عُبَيدَةَ صَاحِبُ الشَّيبَانِي
يَختَارُ هَذَا القَولَ فِي تَفسِيرِهِ	أدرَى مِنَ الجَهمِيِّ بِالقُرآنِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (١/ ٤٤٠).

(٣) هو إمام اللغة أبو عبد الله محمد بن زياد، كان إليه المنتهى في معرفة لسان العرب، قال عنه الذهبي: «كان صاحب سنة واتباع».اهـ.، له مصنفات كثيرة أدبية، وتاريخ القبائل، ولد بالكوفة سنة خمسين ومائة، وتوفي سنة إحدى وثلاثين ومائتين.

انظر: الوافي بالوفيات (٣/ ٦٦)، وسير أعلام النبلاء (١٠/ ٦٨٧)، والعبر (١/ ٤٠٩) وشذرات الذهب (٢/ ٧٠).

(٤) جاء في الدرر السنية (١/ ٥٠٤)، قال النضر بن شميل ـ وكان ثقة مأمونًا في علم الديانة واللغة ـ: حدثنا الخليل وحسبك بالخليل قال: أتيت أبا ربيعة الأعرابي وكان من أعلم من رأيت فإذا هو على سطح فسلّمنا عليه فردّ السلام وقال: استووا، فبقينا متحيّرين ولم ندر ما قال، فقال لنا أعرابي إلى جانبه: إنه أمركم أن ترتفعوا، فقال الخليل: هو من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ فصعدنا إليه.

المعروف من لغة العرب أن استوى بمعنى علا على الشيء، واستوى على الشيء يعني: علا وارتفع، واستوى على بيته يعني: علا وارتفع عليه، قال ﷻ: ﴿فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ﴾ [المؤمنون: ٢٨]، يعني علوتم وارتفعتم عليه.

إذا تبين ذلك فإن الآيات التي ذُكر فيها الاستواء في القرآن على قسمين:

القسم الأول: ذُكر فيها الاستواء بدون تعدية، يعني: بلا حرف جر بعد الفعل، قال ﷻ في قصة موسى ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ﴾ [القصص: ١٤] هذا بدون تعدية، وإذا لم يُعد يكون معنى ﴿ٱسْتَوَىٰٓ﴾ أي: كَمُل وَتَم، يعني: بلغ غاية علوه وارتفاعه؛ لأن الشاب يطول ثم يبلغ شدته واستواءه، يعني: علوه وانتصاب قامته، ثم بعد ذلك يبدأ في النزول والانحناء؛ ولهذا قالوا في استوى ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ﴾ يعني: تم وكمل؛ لأن التمام والكمال هذا مقارنة لعلوه وارتفاعه في بنيته.

القسم الثاني: ذُكر فيها الاستواء معدى، أي: مقيد بحرف (إلى)، أو حرف (على)؛ كما في قوله ﷻ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ وقوله: ﴿فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ﴾ وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾، فأصل معنى (استوى) واحد لا يختلف وهو العلو والارتفاع، لكن لما عُدي الاستواء بحرف (إلى) عُلم منه إن الاستواء ضمن معنى فعل آخر يصلح للتعدية بـ (إلى).

ما معنى هذا الكلام؟

معناه أن العرب تستعمل في لغتها التضمين، والتضمين هو في مقام العطف، فبدل أن تعطف فعلًا على آخر فيطول الكلام تُثبت الفعل الأصلي، وتعديه بحرف جر لا يناسب هذا الفعل، وإنما يناسب فعلًا آخر، فنستدل بالفعل على المعنى الأصلي ـ نستدل باستوى على العلو

والارتفاع ـ ونستدل بـ (إلى) على الفعل الذي ضُمِّن في استوى يناسب (إلى)؛ ولهذا تجد أن من التفاسير ـ كما تجد في تفسير ابن كثير والبغوي ـ في قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ يعني: قصد وعمد[1]، هذا تفسير ليس للفظ (استوى)، ولكن تفسير لما عدِّي بـ(إلى)؛ لأن (استوى) بمعنى علا وارتفع، فمعنى قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ يعني: علا وارتفع وقصد إلى السماء، ففيها إثبات للمعنى الأول (استوى)، وفيها إثبات للمعنى الثاني المضمن في فعل (استوى) الذي يناسب التعدية بـ (إلى).

ولهذا قال بعضهم: إن هذا تأويل من البغوي، أو تأويل من الحافظ ابن كثير، أو تأويل من بعض السلف الذين قالوا: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ بمعنى قصد. وهذا ليس كذلك، بل هذا من التفسير باللازم، أو من تفسير الفعل، ومن تفسير الآية بما يحتاج إلى التنبيه عليه.

والمعروف من لغة العرب أن استوى بمعنى علا وارتفع، وهنا قال: ﴿ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى﴾ والمعروف ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى﴾، فلماذا قال هنا: ﴿ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى﴾؟ نقول: لأنه أراد أن يضمن (استوى) ـ الذي هو بمعنى علا وارتفع ـ معنى فعل (قصد)، يعني: علا وارتفع قاصدًا إلى السماء.

أما النوع الثاني من المقيد ـ وهو المقيد بـ (على) ـ فهذا يفيد أنه ارتفاع وعلو خاص؛ لأن (استوى) أصلًا بمعنى علا وارتفع، فإذا عُدي بـ (على) صار الاستواء بمعنى العلو والارتفاع الخاص؛ لأن (على) تفيد الاستعلاء؛ كما في قول الله ﷻ في آية سورة النساء: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣٤]، فهنا عُدي (استوى) بـ (على) ليفيد أنه ارتفع

---

(١) انظر: تفسير الطبري (١/ ١٩١)، وتفسير البغوي (٧/ ١٦٥)، وتفسير ابن كثير (١/ ٦٨) وتفسير القرطبي (١٥/ ٣٠٠).

وعلا علوًا خاصًا، يعني: فيه مزيد معنى، وهذا كما في اللغة نحو قولهم: استوى فلان وفلان، استوى الماء والخشبة، فاستوى كذا وكذا بمعنى تساوى، يعني: صارا ارتفاعهما أو علوهما واحدًا فتساويا. استوى الماء والخشبة هنا صارا في مستوى واحد. هذا ليس في القرآن.

إذا تقرر ذلك فهذه معاني الاستواء في اللغة. فقوله ﷻ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ يعني: علا وارتفع على العرش، والله ﷻ لم يزل عاليًا ومرتفعًا على خلقه أجمعين، فهو ﷻ له علو الذات فوق مخلوقاته، وهو محيط بمخلوقاته وليس شيء من مخلوقاته يحيط به ﷻ؛ فلهذا هو ﷻ خلق العرش، ولما خلق العرش أراد ﷻ بمشيئته وقدرته أن يستوي عليه فاستوى عليه، يعني: علا وارتفع علوًا خاصًا على العرش، فهذا معنى قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾.

وهذا معتقد أهل السنة أنهم يثبتون الاستواء من غير تكييف، كما سبق قول الإمام مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «**الاسْتِوَاءُ غَيْرُ مَجْهُولٍ، وَالْكَيْفُ غَيْرُ مَعْقُولٍ، وَالإِيمَانُ بِهِ وَاجِبٌ، وَالسُّؤَالُ عَنْهُ بِدْعَةٌ**»، ثم قال للسائل: «**وَمَا أَرَاكَ إِلاَّ مُبْتَدِعًا**»[(١)]، وهو كلام مالك وربيعة شيخه[(٢)]، ويروى عن بعض أمهات المؤمنين مرفوعًا وموقوفًا[(٣)]، لكن الثابت عن مالك

---

(١) راجع (ص١٢٤).

(٢) هو ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ الفقيه أبو عثمان المدني عالم المدينة، ويقال له ربيعة الرأي، كان من أئمة الفتوى والفقه، توفي سنة ست وثلاثين ومائة.
انظر: الطبقات الكبرى (١/ ٣٢٠)، وتاريخ بغداد (٨/ ٤٢٠)، ووفيات الأعيان (٢/ ٢٨٨)، والوافي بالوفيات (١٤/ ٦٤)، وسير أعلام النبلاء (٦/ ٨٦)، وشذرات الذهب (١/ ١٩٤).

(٣) أخرجه اللالكائي في اعتقاد أهل السنة (٣/ ٣٩٧)، وابن بطة في الإبانة (٣/ ١٦٢)، والذهبي في العلو (ص٨٠) عن أم سلمة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا، بلفظ: «**الاسْتِوَاءُ غَيْرُ** =

وعن شيخه ربيعة[(١)].

فقوله: «**الاسْتِوَاءُ غَيْرُ مَجْهُولٍ**» يعني: في لغة العرب، «**وَالْكَيْفُ غَيْرُ مَعْقُولٍ**» يعني: كيفية الاستواء؛ لأن إثبات الاستواء على العرش إثبات معنى لا إثبات كيفية، فما توهمه ذهنك في كيفية الاستواء فحقيقة الاستواء بخلافه، فلا يكون عندك تشبيه ولا تمثيل في استواء الله ﷻ على عرشه؛ إذ استواء الله ﷻ على عرشه ليس كاستواء الملوك على عروشها، وليس كاستواء الناس على ما يجلسون عليه، بل هو إثبات معنى دون إثبات الكيفية فنؤمن بالصفة كما جاءت في النصوص، وهذه قاعدة عامة في كل الصفات أننا نثبت ما جاء في النصوص ونقول بهذا الجواب؛ كما ذكر الترمذي في «**الجامع**» أن أئمة السنة لم يزالوا يقولون هذا الجواب في كل ما يُسألون عنه من الصفات[(٢)].

في الاستواء تقول: الاستواء معلوم، وفي النزول تقول: النزول

= مَجْهُولٍ، وَالْكَيْفُ غَيْرُ مَعْقُولٍ، وَالْإِقْرَارُ بِهِ إِيمَانٌ، وَالْجُحُودُ لَهُ كَفْرٌ».

(١) أخرجه اللالكائي في اعتقاد أهل السنة (٣/ ٣٩٨)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٢/ ١٥١)، والذهبي في العلو (ص١٢٩)، وابن قدامة في العلو (ص١١٤)، ولفظه: «**الاسْتِوَاءُ غَيْرُ مَجْهُولٍ، وَالْكَيْفُ غَيْرُ مَعْقُولٍ، وَمِن اللهِ الرِّسَالَةُ، وَعَلَى الرَّسُولِ البَلاغُ المُبِينُ، وَعَلَيْنَا التَّصْدِيقُ**».

(٢) قال أبو عيسى الترمذي في «الجامع» باب ما جاء في فضل الصدقة، عقب حديث «**إِنَّ اللهَ يَقْبَلُ الصَّدَقَةَ وَيَأْخُذْهَا بِيَمِينِهِ**» (رقم ٦٢٢)، قال: «... وقد قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث وما يشبه هذا من الروايات من الصفات، ونزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، قالوا: قد تثبت الروايات في هذا، ويُؤمن بها، ولا يُتوهم ولا يُقال كيف، هكذا رُوي عن مالك وسفيان بن عيينة وعبد الله بن المبارك أنهم قالوا في هذه الأحاديث: أمروها بلا كيف، وهكذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة، وأما الجهمية فأنكرت هذه الروايات، وقالوا: هذا تشبيه...».اهـ.

معلوم، أما كيفية الاستواء وكيفية النزول، فتقول: الكيف غير معقول، وكذلك في صفة اليد تقول: اليد معلومة والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة، وفي صفة الرحمة تقول: الرحمة معلومة والكيف غير معقول والإيمان بها واجب والسؤال عنها بدعة، وهكذا في كل الصفات.

وقد قال أبو داود الطيالسي[(١)]: «**أدركت سفيان، وشعبة، وحماد ابن زيد وحماد بن سلمة، والليث، وشريك، وأبو عوانة، لا يحدون ولا يشبهون ولا يمثلون، يروون الحديث ولا يقولون كيف، وإذا سُئلوا أجابوا بالأثر**»[(٢)] أي: يثبتون الصفات على ما جاء في الأثر، أما تحديدها ـ يعني: تكييفها ـ فيبتعدون عنه، وكذلك تمثيلها وتشبيهها يبتعدون عنه.

إذا تبين ذلك، فنقول: إن استواء الله ﷻ على عرشه هذا من صفات الجلال لله ﷻ؛ إذ نعلم أن الأرض بالنسبة للسماوات متناهية في الصغر، وأن السماوات السبع بالنسبة إلى الكرسي الذي هو موضع قدمي الله ﷻ[(٣)] كدراهم سبعة ألقيت في ترس، وأن الكرسي كالقبة على السماوات، والسماوات السبع في داخله متناهية في الصغر، والكرسي بالنسبة للعرش كحلقة ألقيت في فلاة من الأرض والعرش فوق ذلك[(٤)]،

---

(١) هو أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي، أصله فارسي، سكن البصرة، ولد سنة ثلاث وثلاثين، وتوفي سنة ثلاث ومائتين، قال عنه الذهبي: «أحد الأعلام الحفاظ».اهـ. انظر: الثقات (٨/ ٢٧٥)، والجرح والتعديل (٤/ ١١١)، والكنى والأسماء (١/ ٣٠٢)، وتذكرة الحفاظ (١/ ٣٥١)، وسير أعلام النبلاء (٩/ ٣٧٨).

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٣/ ٢) وانظر: فتح الباري (١٣/ ٤٠٧).

(٣) راجع (ص١٩٦). (٤) راجع (ص١٩٦).

والله ﷻ مستوٍ على العرش يحيط بالعرش ولا يحيط به العرش ﷻ؛ إذ هو ﷻ بكل شيء محيط؛ كما قال ﷻ: ﴿أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطُۢ﴾ [فصلت: ٥٤].

فهذه العقيدة ـ عقيدة الاستواء ـ تورث إجلال الله ﷻ، وتورث تعظيمه؛ إذ يعلم ابن آدم أنه في الأرض كالهباءة، يعني: صغير بالنسبة للأرض، وأن الأرض بالنسبة للسماوات أيضًا متناهية في الصغر، والسماوات السبع بمن فيها وما فيها بالنسبة للكرسي متناهية في الصغر، والكرسي بالنسبة للعرش كذلك، والعرش يحيط به رب العالمين، وهو ﷻ بكل شيء محيط، فهذا يورث التعظيم والإجلال.

فينقطع العبد عن الإدراك إلا بما جاءت به النصوص، فيورثه ذلك معرفة فقره وضعفه، ويورثه إجلال الله ﷻ وتعظميه ومعرفة ربوبيته واستحقاقه، وأن الله ﷻ المستحق لأن يُعبد وحده ويُجل ويُناب إليه.

هذه العقيدة وما تورثه حُرِمَها المبتدعة، بسبب تأويلاتهم الباطلة لمعنى الاستواء، واستدلوا لقولهم بحجة لغوية وأخرى عقلية:

الحجة الأولى: حجة لغوية، قالوا: إن الاستواء في اللغة يأتي بمعني الاستيلاء؛ كما قال الشاعر ـ على حسب كلامهم ـ:

قَدِ اسْتَوَى بِشْرٌ عَلَى الْعِرَاقِ   مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَلَا دَمٍ مِهْرَاقِ[1]

قالوا: اسْتَوَى بِشْرٌ عَلَى الْعِرَاقِ يعني: استولي بشر على العراق.

فإذا سألتهم: من قائل هذا البيت؟

---

(١) انظر: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة لأبي المعالي الجويني (ص١٠٨)، ومجموع الفتاوى (٥/١٤٦)، وإيضاح الدليل لابن جماعة (ص١٠٢).

قالوا: هذا البيت قاله الأخطل(١).

بحث أهل العلم في ديوان الأخطل الذي يرويه المعروفون فلم يجدوا هذا البيت في ديوانه، فمن نسبه للأخطل؟ الجواب: لم ينسبه إليه إلا المعتزلة، لماذا خصوا الأخطل؟ الجواب: حتى يجعلوه في حدود من يُحتج بشعرهم؛ لأن شعر العرب يُحتج به إلى سنة خمسين ومائة للهجرة، وأما ما بعد ذلك فلا يحتج به؛ لأنه كثر فيه المولد واستعمال الألفاظ غير العربية، فاختاروا الأخطل لذلك ولاختلاف نسخ ديوانه، ومع ذلك فهذا البيت لا يوجد في شيء من ذلك.

وقد أورد هذا البيت الجوهري(٢) صاحب كتاب «**الصحاح**»، وغُلِّطَ في ذلك، ولم يعزه إلى ديوان معروف برواية عالم معروف، وهذا لا شك أنه على أصولهم يبطل، لماذا؟ لأننا نقول لهم: أيها المبتدعة، أو أيها الأشاعرة، أو أيها المعتزلة إذا كان استوى بمعنى استولى احتججتم فيه بذلك بما يُثبت عقيدة، وأنتم من المعروف لديكم أنكم تقولون: لا يُحتج بخبر الآحاد في العقائد. فإذا أتى الحديث عن النبي ﷺ وكان من خبر

---

(١) هو غياث بن غوث بن الصلت بن طارق بن عمرو بن سيحان بن قدوكس الأخطل، الشاعر النصراني، قيل للفرزدق: من أشعر الناس؟ قال: كفاك بي إذا افتخرت، وبجرير إذا هجا، وبابن النصرانية إذا امتدح. وكان عبد الملك بن مروان يجزل عطاء الأخطل ويفضله في الشعر على غيره. انظر: طبقات فحول الشعراء (٢/ ٢٩٨)، وتاريخ دمشق (٤٨/ ١٠٤، ١٠٥)، وسير أعلام النبلاء (٤/ ٥٨٩).

(٢) هو إمام اللغة أبو نصر إسماعيل بن حماد التركي الأتراري، قال عنه الذهبي: «أحد من يُضرب به المثل في ضبط اللغة وفي الخط المنسوب... مات مترديًا من سطح داره بنيسابور سنة ثلاث وتسعين وثلاثمائة». اهـ. وقال الحافظ ابن حجر: «وقع له في الصحاح أوهام عديدة». اهـ. انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٨٠)، ولسان الميزان (١/ ٤٠٠)، ومن رمي بالاختلاط (ص٥٤).

الآحاد تقولون: لا يُحتج به في العقيدة؛ لأنه نقل آحاد، وإن صح السند وعلمنا الرجال وهم ثقات لكنهم أفراد، والأفراد يجوز عليهم الغلط. فردوا أحاديث الصفات لأجل نقل الآحاد.

فنقول: ألا حكمتم على أنفسكم بمثل ما اعترضتم به؟ فهذا البيت لم ينقله أحد، فليس ثَمَّ إسناد إلى الأخطل أصلًا، وإنما هي نسبة من غير صحة، ولو صح الإسناد فمقتضى كلامكم أنه لا يؤخذ بنقل الآحاد، لابد يكون النقل مشتهرًا، مع أنه ليس موجودًا في كتب الأخطل، وليس ثم إسناد إليه، فهو إذًا أدنى وأدنى من مرتبة نقل الآحاد، فعلى مقتضى أصولهم يجب عليهم ـ إذا كانوا منصفين ـ أن يُبطلوا الاحتجاج بذلك.

الحجة الثانية: حجة عقلية، قالوا: ﴿ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ إذا قيل استوى بمعنى علا وارتفع ـ مثل ما أثبت أهل السنة ـ اقتضى ذلك التشبيه والتجسيم؛ لأن الاستواء على العرش بمعنى العلو والارتفاع عليه لا يُعقل منه معنى إلا أن يكون ثَمَّ جلوس واستقرار عليه، ومعنى ذلك أن يحوي المجلوس عليه الجالس.

نقول: هذا من الباطل؛ ذلك لأنكم شبهتم الله ﷻ بخلقه، فررتم من التشبيه ـ كما تزعمون ـ ولكن أنتم الذين شبهتم؛ لأنكم توهمتم أن اتصاف الله ﷻ بصفاته هو من جنس اتصاف الخلق بالصفات، فظننتم أن استواء الله ﷻ على عرشه هو من جنس استواء الملك على عرشه، أو استواء المخلوق على كرسيه، وهذا تمثيل، فقد وقعتم فيما نُهي عنه، والله ﷻ يقول: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورى: ١١]، فأنتم شبهتم أولًا ثم عطلتم ثانيًا؛ لأنكم مثلتم الله ﷻ بخلقه بعقولكم، ثم نفيتم الصفة عن الله ﷻ، فوقعتم في محذورين:

*** توهم التجسيم والتمثيل.**

*** ثم بعد ذلك النفي والتأويل والتحريف.**

فهذا باطل وذاك باطل.

ولأجل نفي أن الاستواء بمعنى علا وارتفع، قالوا: العرش هو المُلك. فإذا سألتهم: من أين أخذتم ذلك؟ قالوا: العرب تقول: ثل عرش فلان إذا زال وذهب ملكهم[١]، فالعرش بمعنى الملك.

فنقول:

أولًا: العرش وصفه الله ﷻ في القرآن بأنه يوم القيامة يحمله ثمانية ﴿وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ﴾ [الحاقة: ١٧]، فهل المُلك يحمل؟ المُلك أمر معنوي، وليس هو المملكة، فهل يُحمل؟

ثانيًا: جاء في الحديث الذي في الصحيحين عن النبي ﷺ قال: «**فَإِذَا أَنَا بِمُوسَى آخِذٌ بِقَائِمَةٍ مِنْ قَوَائِمِ الْعَرْشِ**»[٢] فهل المُلك له قوائم؟.

ثالثًا: ما احتججتم به في اللغة صحيح من أن ثل عرش بني فلان، يعني: ثل ملكهم وذهب ملكهم؛ وذلك لأن غاية ما يُحافظ عليه أهل المملكة هو عرش الملك؛ لأنه الذي يستقر عليه ويصدر الأوامر منه، فآخر ما يُوصل إليه من المكان الذي فيه الوالي أو الملك هو عرشه، فإذا دُخل بيته وكُسر عرشه فقد ذهبت ولايته وذهب ملكه، فإذًا العرب قالت: ثل عرشه؛ لأنه من لوازم ذهاب العرش ذهاب الملك، وإذا ذهب الملك ذهبت المملكة.

فإذًا نقول: حجتكم هذه في اللغة صحيحة، فإن العرب تقول: ثل عرش بني فلان، يعني: ذهبت مملكة بني فلان، وأما كون هذا يدل على

---

(١) انظر: إيضاح الدليل لابن جماعة (١٠١)، والتبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية للإسفراييني (ص١٥٨).

(٢) سبق تخريجه (ص٤٠٢).

أن العرش بمعنى الملك فنقول: هذا ليس بصحيح، فالنقل صحيح والفهم ليس بسديد.

على كل حال بحوث الاستواء والعرش كثيرة، وما ذكرنا يدل على أن الله عز وجل متصف بأنه مستوٍ على عرشه ـ جل وعلا وتعاظم وتقدس وتبارك ربنا ـ، وأن عرشه ومن يحمل العرش محتاجون إلى الله عز وجل فقراء إليه، والله عز وجل غني عنهم، وهو سبحانه وتعالى الذي يحمل العرش ويعين حملته بقدرته عز وجل وقوته، فلا يجوز في هذا المقام التوهم والتمثيل ودخول الأوهام في هذا الباب العظيم، بل هذه الصفة تورث في القلب الإجلال والمهابة والتعظيم لله عز وجل.

فما سبق فيه الكفاية في إثبات قول أهل السنة وأدلة أهل السنة على ما ذهبوا إليه، وبيان أقوال المبتدعة وفساد ما ذهبوا إليه في الاستواء وفي العرش، وبطلان حججهم اللغوية والعقلية التي استدلوا بها على أقوالهم.

وَقَوْلُهُ: ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]، ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠]، ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّيٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ﴾ [غافر: ٣٦، ٣٧] ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴿١٦﴾ أَمْ أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ﴾ [الملك: ١٦، ١٧].

الشَّرْح

هذه الآيات في إثبات علو الله ﷻ، وقد سبق بيان معنى الآيات التي قبلها وأن الاستواء هو بمعنى العلو والارتفاع، لكنه علو وارتفاع خاص على العرش، وأما هذه الآيات ففيها إثبات علو الله ﷻ على خلقه.

قال ﷻ: ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾، وهذه الآية فيها أن عيسى مرفوع، وأن الله ﷻ هو الرافع لعيسى إليه، ففيها إثبات العلو لله ﷻ، وقال ﷻ: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ وهذه أيضًا فيها إثبات العلو لله ﷻ، وقد مر معنا فيما سبق مسألة العلو لله ﷻ على وجه الاقتضاب، والمسألة من الواضحات، وكما قال بعض أهل العلم: إن في القرآن ألف دليل يدل على علو الله ﷻ[1].

---

(١) أشار إلى هذا القول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٥٥)، ومجموع الفتاوى (٥/ ١٢١)، وابن أبي العز الحنفي في شرح الطحاوية (ص١٧٤).

وابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في النونية جمع أنواع الأدلة على العلو، وقسمها إلى أكثر من عشرين نوعًا(١).

وعلو الله عَزَّوَجَلَّ قسمه بعض العلماء إلى قسمين:

*** علو الذات.**

*** وعلو الصفات.**

والمشهور عند أهل العلم أن العلو ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

*** علو الذات.**

*** وعلو القهر.**

*** وعلو القدر.**

والقولان متقاربان؛ لأن علو الذات قسم، وعلو الصفات جعلوا منه القهر والقدر وغير ذلك من الصفات، وأهل السنة يثبتون جميع هذه الأنواع لله عَزَّوَجَلَّ، فيثبتون لله عَزَّوَجَلَّ علو الذات وعلو القدر وعلو القهر وعلو

---

(١) قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ:

وَلَقَد أتَانَا عَشرُ أنوَاعٍ مِنَ ال ... مَنقُولِ فِي فَوقِيَة الرَّحمَنِ
مَعَ مِثلِهَا أيضًا تَزِيدُ بِوَاحِدٍ ... هَا نَحنُ نَسرُدُهَا بِلَا كِتمَانِ
مِنهَا استِوَاءُ الرَّبِّ فَوق العَرشِ فِي ... سَبعٍ أتَت فِي مُحكَمِ القُرآنِ
وَكَذَلِكَ اطَّرَدَت بِلَا لَام وَلَو ... كَانَت بِمَعنَى اللاَّم فِي الأذهَانِ
لأتَت بهَا فِي مَوضِعٍ كَي يَحمِل ال ... بَاقِي عَلَيهَا بِالبَيَانِ الثَّانِي
وَنَظِير ذَا إضمَارُهُم فِي مَوضِعٍ ... حَملًا عَلَى المَذكُورِ فِي التِّبيَانِ

إلى أن قال رَحِمَهُ اللَّهُ:

وَلَهُ العُلُوُّ مِن الوُجوهِ جَمِيعَها ... ذَاتًا وَقَهرًا مَعَ عُلُوِّ الشَّانِ
لَكِن نُفَاةُ عُلُوهِ سَلَبُوهُ إكـ ... مَالَ العُلُوِّ فَصَارَ ذَا نُقصَانِ
حَاشَاهُ مِن إفكِ النُّفَاةِ وَسَلبِهِم ... فَلَهُ الكَمَالُ المُطلَقُ الرَّبَّانِي
وَعُلُوُّهُ فَوقَ الخَلِيقَة كُلِّهَا ... فُطِرَت عَلَيهِ الخَلقُ وَالثَّقَلَانِ

انظر النونية مع شرحها لابن عيسى (١/ ٣٩٦ وما بعدها).

الصفات جميعًا؛ ولهذا يقولون: له الأسماء الحسنى والصفات العلى. فالله عز وجل عالٍ على خلقه بذاته، وعالٍ على خلقه بقهره، وعالٍ على خلقه بقدره جل وعلا.

أما أهل البدع فيقولون العلو الذي في النصوص هو علو القدر وعلو القهر، أما الذات فليس لها علو؛ لأنهم يقولون: إن الله جل جلاله في كل مكان. ويُستدل على أن الله عز وجل عالٍ بذاته على خلقه بأدلة من الكتاب والسنة، والعقل، والفطرة، وأما الاستواء على العرش فلا يُستدل له بالعقل، وأما العلو فدليله عقلي مع الاستدلال عليه بالكتاب والسنة والفطرة.

ومن أدلة العلو في القرآن: قوله عز وجل: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾، والله عز وجل هو الذي في السماء؛ كما قال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِي ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤]، قوله: ﴿فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ يعني: على السماء، و(في) بمعنى (على) كقوله: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ يعني: على جذوع النخل، ﴿فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ﴾ العندية في النصوص عندية العلو.

أيضًا في السنة الأدلة على هذا كثيرة ستأتي ـ إن شاء الله ـ في قسم الاستدلال بالسنة، أما الاستدلال بالفطرة في هذا الموطن فهو الذي يكون من أقوى الحجج على المبتدعة، ودليل الفطرة معناه: الضرورة التي يجدها كل إنسان في قلبه أنه إذا دعا توجه إلى العلو، فإذا أراد أن يدعو تتجه روحه في طلب الفرج إلى جهة العلو، وهذه ضرورة ليست واقعة في القلب نتيجة عن استدلال، بل هي أمر ضروري لا يحتاج إلى استدلال، فليس ثَمَّ أحد إذا دعا توجه إلى الأسفل، حتى من سجد فإنه إذا دعا يجد أن روحه تتوجه إلى العلو في طلب إجابة ما دعا.

وهذا الدليل الفطري ـ وهو الشيء المغروس في الفطر الضروري ـ

مما احْتُج به على بعض زعماء المتبدعة ـ وهو الجويني[(١)] ـ حيث فرح بدليل يظن أنه يدل على أن الله في كل مكان، فما هذا الدليل الذي فرح به؟ قال: إن ذا النون ـ وهو يونس عَلَيْهِ السَّلَامُ لما كان في بطن الحوت ومحمد ﷺ حينما عرج به، كان هذا وهذا في قربهما من الله عَزَّ وَجَلَّ سواء؛ ولهذا قال ﷺ: «**لَا يَنْبَغِي لِعَبْدٍ أَنْ يَقُولَ: أَنَا خَيْرٌ مِنْ يُونُسَ بْنِ مَتَّى**»[(٢)]، واستدل بهذا على أن هذا المقام، وهذا المقام بالنسبة للقرب واحد، وأن جهة التفضيل من جهة القرب، وأن هذا قريب وهذا قريب، فليس ثَمَّ مزيه لمحمد ﷺ على يونس عَلَيْهِ السَّلَامُ.

وهذا الكلام من جهة الاستدلال به له بحث، لكن المقصود أن الجويني لما قال هذا الكلام قابله أحد الحاضرين ـ وهو الهمذاني[(٣)] ـ

---

(١) هو إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله، النيسابوري، الفقيه الشافعي المتكلم، أحد أئمة الأشاعرة، تفقه على والده، وجاور بمكة في شبيبته أربعة أعوام، ومن ثم قيل له إمام الحرمين، كان أحد أوعية العلم في زمانه، ولد سنة تسع عشرة وأربعمائة، وتوفي سنة ثمان وسبعين وأربعمائة، نقل عنه الذهبي أنه قال: «قرأت خمسين ألفًا في خمسين ألفًا، ثم خليت أهل الإسلام بإسلامهم فيها وعلومهم الظاهرة، وركبت البحر الخضم، وغصت في الذي نهى أهل الإسلام، وكل ذلك في طلب الحق، وكنت أهرب في سالف الدهر من التقليد، والآن فقد رجعت إلى كلمة الحق، عليكم بدين العجائز، فإن لم يدركني الحق بلطيف بره، فأموت على دين العجائز، ويختم عاقبة أمري عند الرحيل على كلمة الإخلاص لا إله إلا الله، فالويل لابن الجويني».اهـ. من تصانيفه: النهاية في الفقه، والبرهان في أصول الفقه، والإرشاد في أصول الدين، والورقات، والرسالة النظامية، وغير ذلك، انظر ترجمته في: البداية والنهاية (١٢/ ١٢٨) وسير أعلام النبلاء (١٨/ ٤٧١)، والعبر (٣/ ٢٩٣)، وطبقات الشافعية الكبرى (٥/ ١٦٥)، وشذرات الذهب (٣/ ٣٥٨).

(٢) أخرجه البخاري (٣٣٩٥)، ومسلم (٢٣٧٧) من حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

(٣) هو الشيخ الحافظ الرحال الزاهد أبو جعفر محمد بن أبي علي الحسن بن =

فقال له: أخبرنا يا أستاذ عن هذه الضرورة التي نجدها، ما قال عارف قط: يا الله، إلا وجد من قلبه ضرورة تطلب العلو، ولا يلتفت يمنة ولا يسرة، فكيف ندفع هذه الضرورة عن أنفسنا؟ أو قال: فهل عندك دواء لدفع هذه الضرورة التي نجدها؟ فقال: يا حبيبي ما ثَمَّ إلا الحيرة، ولطم على رأسه، وقال فيما بعد: حيرني الهمذاني، حيرني الهمذاني[1].

ولهذا في بعض الرحلات، مثل: «**رحلة ابن فضلان**»[2]، وهي مطبوعة، وابن فضلان رحالة في القرن الرابع وجهه بعض الخلفاء إلى بلاد الترك ـ ويُعنى بهم أهل روسيا وشمال الصين وتلك الجهات ـ لينظر أخبار أهلها وهي رحلة فيها قصة شيقة ذكر فيها مما ذكر أنه رأى أمرًا عجبًا، قال: «ذهبنا إلى قوم كالحمير الضالة لا يدينون لله بدين، ولا يرجعون إلى عقل، ولا يعبدون شيئًا، ولكن إذا ظُلم أحد منهم أو جرى عليه أمر يكرهه رفع رأسه إلى السماء بأدعية»[3].

= محمد بن عبد الله الهمذاني، ولد بعد الأربعين وأربعمائة، وتوفي سنة إحدى وثلاثين وخمسمائة قال عنه الذهبي: «كان من أئمة أهل الأثر ومن كبراء الصوفية». اهـ.

انظر: سير أعلام النبلاء (٢٠/ ١٠١)، والمتخب للصيرفيني (ص٧٢، ٧٣).

(١) ذكر هذه القصة الذهبي في سير أعلام النبلاء (١٨/ ٤٧٤)، (١/ ١٧٤)، والعلو (ص٢٥٩)، وابن أبي العز في شرح الطحاوية (ص٣٢٥)، وشيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٤٦)، ومجموع الفتاوى (٤/ ٤٤، ٦٤)، وابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية (ص١٧٤).

(٢) هو أحمد بن فضلان بن العباس بن راشد بن حماد مولى محمد بن سليمان، رسول المقتدر بالله إلى ملك الصقالبة، وقد بدأ رحلته من بغداد إلى بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة سنة تسع وثلاثمائة. انظر: معجم البلدان (١/ ٨٧).

(٣) انظر: رحلة ابن فضلان (١٢٢، ١٢٣).

وهذه ضرورة وفطرة لا يستطيع أحد أن يأتي عليها بدليل، ولا أن ينكرها؛ لأنها شيء في القلب مغروس في الفطر.

ولهذا نقول: من دلائل علو الله ﷻ بذاته أن قلوب العباد جُبِلَتْ، جعل الله ﷻ فيها ضرورة إذا دعته واحتاجت إليه ﷻ وتوسلت إليه، وابتغت ما عنده، أنها تتجه إلى العلو، أي: تتجه إلى الله ﷻ المستوي على عرشه، وهذا هو الدليل العقلي لكن ليس هذا محل بيانه.

إذًا فالعلو له أدلة دليل من الكتاب ومن السنة ومن العقل ومن الفطرة، أما الاستواء على العرش فدليله سمعي؛ ولذلك قال جمع من أهل العلم: من أنكر علو الذات لله ﷻ على خلقه مع توافر هذه النصوص والأدلة وادعى أن الله ﷻ حال في كل مكان واعتقد ذلك فإنه يكفر. قال ذلك جمع كثير من أهل العلم وإن لم يُكفر أئمة السنة الأشاعرة مع أنهم يعتقدون نفي علو الذات عن الله ﷻ مع توافر الأدلة وكثرتها، فهم يردون النصوص في ذلك.

وهنا تنبيه: العلو هو الفوقية، فيقال: علو الله، ويقال: فوقيه الله؛ ولهذا نصوص الفوقية هي نصوص العلو، فقوله سبحانه وتعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]، هذا دليل على العلو؛ لأن فوقية الله بمعنى علو الله، فإذا قيل: ما أقسام فوقية الله ﷻ؟ نقول: هي فوقية الذات، وفوقية الصفات أو: هي فوقية الذات، وفوقية القدر، فوقيه القهر.

قال أهل العلم: النصوص أي: الأدلة التي فيها ذكر الفوقية وقبلها حرف (من) مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾، تدل على النص الصريح في العلو الذي لا يقبل تأويل. لماذا؟ لأن أصل الكلام: يخافون ربهم فوقهم، فزيدت (من) للتنصيص، يعني: لينتقل الكلام من الظاهر إلى النص.

❁ ❁ ❁

وَقَوْلُهُ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤].

وَقَوْلُهُ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۖ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ۖ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المجادلة: ٧].

وَقَوْلُهُ: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ۖ﴾ [التوبة: ٤٠].

وَقَوْلُهُ: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦].

وَقَوْلُهُ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾ [النحل: ١٢٨].

وَقَوْلُهُ: ﴿وَٱصْبِرُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الأنفال: ٤٦].

وَقَوْلُهُ: ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤٩].

الشَّرح

هذه صلة لما سبق بيانه من الآيات الدالة على صفات الله عز وجل، وما ذكره شيخ الإسلام رحمه الله في أول الكلام على الإيمان بالله أن الإيمان بالله يدخل فيه الإيمان بما وصف الله عز وجل به نفسه، وما وصفه به رسوله ﷺ، فالصفات التي ذُكرت في الكتاب يجب الإيمان بها على

القاعدة المعروفة عند أهل السنة وهي: «إثبات ما جاء في الكتاب والسنة من الصفات من غير تكييف وإمرارها من غير تعطيل»، فهم يُمِرّونها كما جاءت، وليس إمرارهم لها كما جاءت يُعنى به تعطيلها، كذلك يثبتونها وليس إثباتهم لها إثبات مثلية أو مماثلة، بل هم رضي الله عنهم يثبتون ولا يكيفون ويمرون ولا يعطلون؛ وذلك لأن الله جل جلاله هو الذي أخبر عن نفسه بذلك، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢]، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧].

بعد أن ذكر شيخ الإسلام رحمه الله الآيات التي دلت على استواء الله عز وجل على عرشه ذكر الآيات الدالة على علو الله عز وجل، ثم ذكر الآن الآيات التي تدل على أن الله عز وجل مع خلقه، وهذا الترتيب مقصود؛ لأنه بعدم رعاية ذلك حصل الخلل في طوائف من هذه الأمة، فإثبات استواء الله عز وجل على عرشه على الحقيقة كما جاء في ظاهر النصوص، وإثبات أن الله عز وجل عالٍ على خلقه بذاته؛ كما أنه عالٍ على خلقه بقدره وقهره، كذلك هو مع علوه ومباينته لخلقه سبحانه وتعالى؛ إذ هو ليس بحال فيهم ولا بمختلط بهم اختلاط الذوات، بل هو عز وجل مستوٍ على عرشه، وله علو الذات على خلقه، وعلو القهر، وعلو القدر، كذلك هو مع خلقه لا تغيب عنه عز وجل من شؤون خلقه غائبة.

والله عز وجل موصوف بأنه مع خلقه، موصوف بصفة معيته لخلقه، فهو عز وجل مع خلقه جميعًا، ومعيته لخلقه دلت عليها آيات كثيرة منها: قول الله عز وجل: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ في هذه الآية أخبر عز وجل أنه مع خلقه أينما كانوا فقال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ﴾، وهذه معية لم يخصص الله عز وجل بها بعض خلقه دون بعض، بل العموم أو الشمول فيها

من جهة الخلق ومن جهة الأمكنة؛ لأن ﴿أَيْنَ مَا﴾ تدل على الأمكنة، وقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ يعني: مع خلقه ﷻ.

كذلك الآية الثانية، وهي قوله ﷻ: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ ذكر فيها معيته ﷻ لكل من يتناجى، وهذا يعم المسلم والكافر، ويعم الصالح والطالح، ويعم صاحب السنة وصاحب البدعة، فالله ﷻ معيته لخلقه في أي مكان كانوا ثابتة، وهذه المعية لم يختص بها طائفة دون طائفة، هذه هي المعية العامة، وهذه المعية ثابتة لله ﷻ كما أخبر ﷻ بقوله: ﴿إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟﴾.

فهذه الآيات وما كان في معناها فيها المعية العامة لله ﷻ، لماذا قلنا معية عامة؟ لأن المجموعة الأخرى من الآيات التي ساقها شيخ الإسلام أثبتت معية لمتصفين بصفات؛ كما في قوله ﷻ: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ يعني: مع النبي ﷺ ومع الصديق، وقوله: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ يعني: موسى وهارون من الرسل، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟﴾ هذه معية جعلها الله ﷻ للمتقين، وقوله: ﴿وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾ هذه معية جعلها الله ﷻ للمحسنين، وقوله: ﴿وَٱصْبِرُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ هذه معية جعلها الله ﷻ للصابرين. فهذه الآيات دلت على أن ثم معية جعلها الله ﷻ لمن حقق أوصاف المؤمنين: التقوى، والإحسان، والصبر، ودلت على معية خاصة بالرسل، أما تلك المعية في الآيات الأول هي معية عامة لجميع الخلق لم يخص الله ﷻ بها طائفة دون طائفة.

لأجل هذا قال أهل العلم: معية الله ﷻ لخلقه منقسمة، ودليل الانقسام المجموعة الثانية من الآيات التي فيها التخصيص؛ إذ التخصيص

دليل على أن هؤلاء خصوا بمعية ليست هي المعية التي في الآيات الأُول، فمعنى ذلك أن هذه المعية من لم يكن على هذه الصفات لا تشمله، فقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾ نعلم منه أن هذه المعية التي خص بها أهل التقوى وخص بها أهل الإحسان ليست للكافر فإذًا: إذا قلت إن الكافر ليس الله معه المعية التي جاءت في هذه الآية، نقول: هذا صحيح، إذ هذه المعية خصت بالمتقين بالمحسنين، وخصت معية في آيات آخر بالصابرين... ونحو ذلك. فإذا كان كذلك ثبتت المعية الخاصة، فيقتضي ذلك أنها تختلف عن المعية العامة التي جاءت في الآيات السابقة.

فيتبين من ذلك أن هذه الآيات تدل على انقسام معية الله ﷻ لخلقه إلى قسمين:

القسم الأول: معية عامة، وهي المعية التي لم يخص الله ﷻ بها طائفة دون طائفة، بل الله ﷻ مع كل أحد من خلقه بهذه المعية العامة، وهذه المعية فسرها السلف من الصحابة والتابعين وأئمة الإسلام بمعية العلم والإحاطة والاطلاع والبصر والسمع ونحو ذلك(١)، وأجمعوا على أن تفسير قول الله ﷻ: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤]، قالوا: هذه معية العلم، وكذلك في آية المجادلة التي بعدها قالوا: هي معية العلم. فإذا المعية العامة هي معية العلم؛ علم الله ﷻ بخلقه وهذا يقتضي الإحاطة؛ كما قال ﷻ: ﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ ٱلْقَوْلِ﴾ [النساء: ١٠٨]، فهو سبحانه وتعالى معهم بعلمه وسمعه وبصره، يسمع ما يقولون ويبصر أفعالهم،

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٢٧/ ٢١٦)، (٢٨/ ١٢، ١٣)، والتمهيد لابن عبد البر (٧/ ١٤٢) وتفسير ابن كثير (٢/ ٥٩٣، ٥٩٤)، وإثبات صفة العلو لابن قدامة (ص١١٥ ـ ١١٧)، والدر المنثور (٨/ ٤٨، ٤٩).

وهو معهم ـ جل وعلا ـ بعلمه، قال سبحانه وتعالى: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَى وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾ [الزخرف: ٨٠].

فالمعية العامة هي معية العلم، والسلف فسروها بمعية العلم لأجل ما قام بالاضطرار من أن الله عز وجل ليس مع خلقه بذاته، فهو عز وجل ليس حالًا في كل مكان، وليس بذاته مع الخلق في كل مكان، وإنما هو عز وجل مستوٍ على عرشه، بائن من خلقه، موصوف بعلو الذات، وهذا الأدلة عليه كثيرة جدًّا كما بيناه حين الكلام على آيات الاستواء.

فإذًا تكون المعية معية لا تنافي الاستواء، ولا تنافي علو الذات؛ لأن الآيات والسنن يجب أن يُفهم بعضها بما دل عليه البعض الآخر، ولا نضرب بعض القرآن ببعض، ولا نضرب بعض السنة ببعض، ولا السنة بالقرآن، ولا القرآن بالسنة، بل هذه وهذه كلها أتت من عند الله عز وجل بعضها يصدق بعضًا ويدل على بعض؛ لهذا نقول: إن معية الله عز وجل المعية العامة تُفسر بمعية العلم.

القسم الثاني: المعية الخاصة التي جاءت في قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ فهذه معية قد تُفسر بالنصر، وقد تُفسر بالتأييد، وقد تفسر بالتوفيق، وقد تفسر بالكلاءة والرعاية والعناية ونحو ذلك، فالمعية الخاصة تُفسر بما يقتضي توفيق الله عز وجل لمن كان معهم معية خاصة، ونصرته لهم، وكلاءته لهم، وحراسته لهم، وعنايته عز وجل بهم العناية الخاصة؛ لهذا اختلفت التفاسير فيها. فمثلًا: قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾ يعني: معهم بحفظه وكلاءته، وقوله: ﴿كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ يعني: مع الصابرين بنصره وتأييده وتقويته وهكذا.

فإذًا المعية الخاصة فسرت بما يقتضي عناية الله جل وعلا بمن كان معهم معية خاصة ونصرته لهم، وفسرت بتأييده لهم وتوفيقهم ونحو ذلك.

والمعية الخاصة عند أهل السنة والجماعة تتفاضل؛ لأن الأوصاف التي ذكرها الله ﷻ لمن هو معهم معية خاصة تتفاضل، فقوله مثلا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ﴾ التقوى عند أهل السنة والجماعة ليست بشيء واحد، بل الناس متفاضلون في التقوى، فكذلك معية الله ﷻ معهم تتفاضل، وحفظ الله لعباده يختلف بقدر حفظهم لحدود الله ﷻ، وكلما زادت تقوى العباد لربهم ﷻ ازدادت المعية، فإذًا هذه الأوصاف - الصبر، التقوى، الإحسان - تتفاضل، ومعية الله ﷻ الخاصة تتفاضل بتفاضل ذلك.

أيضًا نقول إن معية الله ﷻ الخاصة هي من جنس محبته ومودته لمن أحب من عباده، فالله ﷻ يحب ويود؛ كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ﴾ [البروج: ١٤]، أي: الذي يَود ويُوَدُّ، والله يحب وينتج من محبته ومودته معية خاصة لمن أتى بما يحبه الله ﷻ ويوده.

ولهذا باب الولاية وكرامات الأولياء، هذا من فروع الإيمان بالمعية الخاصة، فالله ﷻ يُكرم أولياءه بما يكرمهم به؛ لأنه معهم معية خاصة، ولأنه يحبهم كما يحبونه، وفي الحديث القدسي قال ﷻ: «**وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ**»، يعني: أوفقه وأسدده في سمعه «**وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ**»، يعني: أوفقه في بصره «**وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطُشُ بِهَا**»[(١)]، يعني: كنت معه، فإذا بطش فلا يبطش إلا بما يحب الله ﷻ ويرضى؛ ولهذا فإن المعية والمحبة والمودة من الله ﷻ لعباده المؤمنين تتفاضل بتفاضل صفاتهم، وهذا ظاهر من قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ﴾ والتقوى صفة تتفاضل، وقوله: ﴿وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾ ومحسن اسم فاعل الإحسان، والإحسان

---

(١) أخرجه البخاري (٦٥٠٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

يتفاضل، كذلك كل من أتى بنصيب من ذلك له من المعية الخاصة نصيب.

إذا تبين ذلك فأهل البدع في هذه المسألة قالوا: إن معية الله التي دلت عليها هذه النصوص هي معية ذات بحلوله ﷻ في كل مكان، فعندهم أن الله سبحانه وتعالى في كل مكان، وليس فوق العرش رب، وليس الله بعالٍ على خلقه بذاته بل هو ﷻ حال في كل مكان، وفرقٌ بين (حال في مكان) و(حال بكل مكان)؛ حتى ما ندخل في الحلول بالأشياء، لا، هو حال فيها يعني: في أي مكان يوجد، في أي مكان تذهب يوجد الله. وهذا على اعتقاد أهل البدع من الأشاعرة وغيرهم، فيقولون: إن الله ليس على العرش وهو في كل مكان.

وسبب ذلك أنهم فهموا من قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ أنه سبحانه وتعالى مختلط بالخلق، ووجه الاستدلال ـ على حسب زعمهم ـ قالوا: إنه ذكر (مع)، و(مع) هذه معناها معية الذات. وهذا القول منهم لأجله أبطلوا الاستواء ولأجله أبطلوا علو الذات.

ونقول: هذا باطل؛ وذلك لأن الله جل جلاله بيَّن أنه ﴿مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَّالَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾، وهذا مفهوم صفة، والصفة لها مفهوم مخالفة، فيقتضي بمفهوم المخالفة أن من لم يكن كذلك فليس الله ﷻ معه، فمعنى هذا على قولهم أنه ﷻ ليس مع الكافر أينما توجه، وهذا مضادة لنص القرآن.

فإذًا: الدليل الأول على بطلان ما قالوا: أن المعية حينما خص بها أهل التقوى وأهل الإحسان، وخص بها أهل الصبر، وخص بها النبي ﷺ والصديق، فكان ﷺ مع الصديق في الغار، وقال سبحانه وتعالى: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾، والمشركون فوق الغار والله ﷻ أيضًا معهم، لقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾، فعلى مقتضى كلام المبتدعة من الأشاعرة ومن

شابههم في ذلك أن معية الله ﷻ التي هي معية ذات بالاختلاط والحلول، فليس ثَمَّ مزية له ﷺ على الكفار في قوله ﷻ: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾؛ لأنها معية ذات، فهؤلاء فوق الغار، وهو ﷺ وصاحبه داخل الغار، فما الفرق إذا كانت المعية فقط معية ذات، وأنه ﷻ حال في هذا المكان؟ فعُلِمَ أن المعية في قوله: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ ليس المراد بها معية الذات؛ لأنها في هذا الموطن فيها شرف للنبي ﷺ وشرف لصاحبه رضي الله عنه، هذا وجه من حيث دلالة الآية.

أما من حيث اللغة فنقول: ما ذكرتموه باطل من جهة اللغة؛ وذلك لأن كلمة (مع) في اللغة تدل على مطلق المصاحبة والاقتران، فقد تكون المصاحبة والاقتران في المعاني، وقد تكون في الذوات مع اختلاط الذوات وتقاربها، وقد تكون في الذات، والذات بعيدة عن الذات، هذه ثلاثة أوجه:

أما الأول: فالله ﷻ قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩]، فقوله: ﴿وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ يعني: كونوا معهم بذواتكم، وهناك من الصادقين الأنبياء والرسل الذين قبل نبينا محمد ﷺ، ونحن مأمورون أن نكون معهم بأي شيء؟ بأن نكون مقارنين لهم ومصاحبين لهم في هذه الصفة، وهي صفة الصدق في الإيمان، وعدم التردد فيه، والاستجابة لما أمر الله ﷻ به ورسوله ﷺ.

فإذا قوله: ﴿ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ يعني: كونوا معهم في صفة الصدق، أي: قارنوهم وصاحبوهم في هذه الصفة.

أيضًا في كلام العرب يُقال: فلانة مع زوجها، يعني: بالذات أو بالعقد؟ تريد العرب ـ إذا قالت: فلانة مع زوجها ـ أنها لم تزل باقية في ذمته، لم يطلقها هي معه بحكم العقد، أما هو فقد يكون في بلد وهي في بلد، ويُسأل: هل فلانة مع زوجها؟ فيقال: نعم فلانة مع زوجها.

وهي مثلًا في الرياض والزوج في أقصى الدنيا، ويستقيم الكلام لأن هذا معية بالمعنى.

الوجه الثاني: أن تكون معية ذوات، فيقول: أتاني فلان وفلان معًا، يعني: حالة كونهم مجتمعين، هذا في الذوات، مثل أن يقال: أين فلان؟ فلان مع امرأته. يعني: في البيت، فهذا في الذوات.

الوجه الثالث: أن تكون معية معنى مع عدم غياب الذات، وهذه المعية لا تقتضي حلولًا ولا اختلاطًا، ويمثل شيخ الإسلام لها ـ فيما سيأتي في قسم السنة ـ بالقمر، يقول: القمر مع من في الحضر ومن في المدينة، ومع المسافر وغير المسافر جميعًا، وذات القمر بعيدة في علوها، ومع ذلك هو لا يغيب عن المسافر ولا عن غير المسافر، فضوء القمر شمل الجميع، ورؤية القمر شملت الجميع، شهود القمر هذا شمل الجميع، ومع ذلك فالقمر ليس مع كل ذات وفي كل مكان.

ولهذا نقول: إن تفسيركم بأن المعية تقتضي واحدًا من هذه الأنواع ـ وهو معية الذوات ـ هذا باطل؛ لأنه أحد أوجه ثلاثة عند العرب، وما ذكرتموه يجب ألا يؤخذ به؛ لأن الأدلة دلت على خروج هذا القسم، أدلة الاستواء وأدلة علو الذات ـ التي سبق بيانها ـ دلت على أن هذا النوع ليس بممكن؛ لأن الله ﷻ مستوٍ على عرشه، ولأنه ﷻ له علو الذات، فإذًا معية الله ﷻ لخلقه لا يمكن أن تكون معية ذات لذات متقاربتين بذواتهما، كالتي تُعقل من مقارنة ذات فلان لفلان، لمناقضة ذلك المعنى لما سبق.

فإذًا نقول: فإن فيها معية الله ﷻ بما تقتضيه اللغة تحتمل المعنى الأول أو الثالث، أو قد يكون المراد هما معًا.

أما الأول: معية المعاني، والله ﷻ موصوف بأنه مع خلقه جميعًا بعلمه وإحاطته لهم.

وأما الثالث: كما أن القمر مع المسافر وغير المسافر، فإن الله ﷻ مع خلقه لا يغيب عنهم، بل هو مطلع عليهم ناظر إليهم، وهم تحت بصره وتحت سمعه لا تخفى عليه منهم خافية، وذاته ﷻ غير غائبة عن خلقة؛ كما أن القمر غير غائب عمن في الأرض جميعًا، وهذا بعض مخلوقات الله جعلها الله ﷻ مثلًا في ذلك، فكيف بالعزيز العليم؟

إذًا هو ﷻ مستوٍ على عرشه، ولا يخفى عليه شيء، مطلع على أحوالهم.

لأنه إذا قال قائل: هو معنا بذاته. يوهم أقوال المبتدعة، والعبارات الموهمة في العقيدة يجب نفيها والبعد عنها، فإذا صار القول محتملا للمعنى الصحيح وللمعنى الباطل، نقول: تجنب هذا القول. لأن الله ﷻ قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا﴾ [البقرة: ١٠٤]؛ لأن اليهود كانت تقول: (راعنا) وتريد بها الرعونة، يعني: أنت على هذه الحال، فنُهي أهل الإيمان عن استعمال هذه اللفظة لمشابهتها لقول اليهود، واليهود يريدون بها معنى آخر ومع ذلك نهينا عنها، فكذلك في المعية لا نقول: معية ذات. لأجل أن في إطلاق هذا اللفظ:

* **خروج عما دلت عليه النصوص.**
* **خروج عما استعمله السلف.**
* **مشابهة لأقوال المبتدعة.**

يعني: فرق بين قول من قال: إن المعية معية ذات وهو حال في كل مكان. وينفي استواء الله على عرشه، هذا من أقوال أهل البدع.

وقول من: إنه مع خلقه بذاته مع أنه مستوٍ على عرشه. وينفي حلوله في خلقه أو في كل مكان، هذا القول مع خلقه بذاته، مع استوائه على عرشه، وعدم حلوله في خلقه، أو في كل مكان، هذا القول

الإشكال فيه زيادة كلمة (بذاته)، وهو كله من كلام السلف لكن زيادة (بذاته) أخرجته عما نعلم من أقوال السلف، وهذا لا يعني به قول المبتدعة، لا، هذا شيء وهذا شيء، وإنما صرح فيه بلفظ (بذاته) لأن من الناس من أنكر أن تكون المعية محتملة للمعنى الثالث ـ الذي سبق في التقسيم ـ فاحتاج إلى التنصيص حتى لا يخرج المعنى الثالث.

لكن كلام السلف في ذلك واضح أنهم أجمعوا على عدم إطلاق كلمة بذاته، ولم نعلم أحدًا من السلف أطلق هذه الكلمة وقال: مع خلقه بذاته معية عامة، أو مع المؤمنين بذاته معية خاصة، أو نحو ذلك. مع أن المعية حق على حقيقتها، وإذا فسرناها بمعية العلم فهذه من مقتضياتها، وإذا فسرناها بمعية النصر والتأييد والتوفيق والإلهام ونحو ذلك فهذا من مقتضياتها، لكن لفظ معية ذاتية أو معهم بذاته فهذه لا تُطلق لعدم جريان كلام السلف عليها.

ومعية الله ﷿ لخلقه ليست معية مجازية، بل هي معية حقيقية مثل بقية الصفات، وتفسيرنا لها بالعلم أو بالتوفيق ـ التي هي المعية الخاصة ـ هذا تفسير لها على حقيقتها، فهي معية حقيقة كما يليق بالله ﷻ، ولا يصلح أن يُقصد بها معية الذات، أنت تقول معية حقيقية، نعم هذه أطلقها أهل السنة، والمعية الحقيقية تنقسم إلى: معية عامة وهي معية علم، ومعية خاصة وهي معية النصر والتأييد والتوفيق ونحو ذلك، وهذا من كلام أهل السنة، أما المعية الذاتية فهي كلمة مشتبهة، فالأولى تركها لعدم جريان كلام السلف عليها.

وشيخ الإسلام يقول: معية حقيقية، حتى سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ لما أتى لهذا الموضع في شرحه الواسطية قال: هي معية حقيقية؛ كما يليق بالله ﷻ تقتضي بالنسبة لجميع الخلق العلم، وتقتضي بالنسبة لخاصة الخلق من المؤمنين، والمتقين، والمحسنين،

والصابرين: النصر، والتأييد، والتوفيق، قال: وإلا فهي معية حقيقية كما يليق بالله جل جلاله.

هذا استعمال كلام أهل العلم والمحققين في هذا، والألفاظ قد يُراد بها الواحد معنى صحيحًا، لكن قد تحتمل معنى آخر، فتجنب المحتملات في باب العقيدة واجب.



وَقَوْلُهُ: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧]، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢]، ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ١١٠]، ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام: ١١٥]، ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، ﴿مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، ﴿وَنَٰدَيْنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَٰهُ نَجِيًّا﴾ [مريم: ٥٢] ﴿وَإِذْ نَادَىٰ رَبُّكَ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱئْتِ ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الشعراء: ١٠]، ﴿وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الأعراف: ٢٢]، ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَآ أَجَبْتُمُ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [القصص: ٦٥]، ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٧٥]، ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَٰمَ ٱللَّهِ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَٰلِكُمْ قَالَ ٱللَّهُ مِن قَبْلُ﴾ [الفتح: ١٥]، ﴿وَٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ [الكهف: ٢٧]، ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَكْثَرَ ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [النمل: ٧٦].

الشَّرح

هذه الآيات التي ذكرها هنا الشيخ، فيها ذكر صفة الكلام لله عز وجل.

وشيخ الإسلام رحمه الله نوّع الأدلة الدالة على أن الله عز وجل متكلم، وأنه سبحانه وتعالى يتكلم كيف شاء، وأن الكلام صفة له جل جلاله، وأن كلام الله

حروف وأصوات، فذكر قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾، وقوله: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ ويعني بذلك قوله تعالى في آية المائدة: ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ﴾، وقوله: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ﴾، ثم ذكر صفة الكلام لله عز وجل في قوله: ﴿مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ﴾، وقوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾، وقوله: ﴿وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ ثم ذكر النداء في قوله: ﴿وَنَٰدَيْنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلْأَيْمَنِ﴾، وذكر المناجاة في قوله: ﴿وَقَرَّبْنَٰهُ نَجِيًّا﴾، وأيضًا ذكر المناداة بعد ذلك في قوله: ﴿وَإِذْ نَادَىٰ رَبُّكَ مُوسَىٰٓ﴾ وقوله: ﴿وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ﴾، وقوله: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ﴾.

إذًا هذه الآيات فيها تنويع للأدلة على هذه الصفة، فالله عز وجل هو أصدق حديثًا من خلقه، ومعنى ذلك أن كلام الله عز وجل يوصف بأنه حديث؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾، ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ﴾ والله عز وجل يتكلم ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ﴾، ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ والله عز وجل ينادي ويناجي.

هذه كلها أدلة على أن الله عز وجل يتصرف هذه التصريفات، فالله عز وجل إذا شاء نادى، وإذا شاء ناجى سبحانه وتعالى[1]، وهو عز وجل وصف كلامه بأنه قول، ووصف كلامه بأنه حديث، فهذه تدل على أن كلام الله عز وجل مشترك مع

---

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

والـلَّـهُ قَـدْ نَـادَى الـكَـلِـيـمَ وَقَـبـلَـهُ ... سَـمِـعَ الـنِّـدَا فِـي الـجَـنَّـةِ الأبَـوَانِ

وَأَتَـى الـنِّـدَا فِـي تِـسْـعِ آيَـاتٍ لَـهُ ... وَصـفًـا فـرَاجِـعـهَـا مِـنَ الـقُـرآنِ

إلى أن قال:

أيـصِـحُّ فِـي عَـقـلٍ وَفِـي نَـقـلٍ نِـدَا ... ءٌ لَـيْـسَ مَـسـمُـوعًـا لَـنَـا بـأذَانِ

أم أجـمَـعَ الـعـلـمَـاءُ والـعُـقَـلاءُ مِـن ... أهـلِ الـلِّـسَـانِ وأهـلِ كُـلِّ لِـسَـانِ

أنَّ الـنِّـدَا الـصَّـوتُ الـرَّفِـيـعُ وَضِـدُّهُ ... فَـهـوَ الـنِّـجَـاءُ كِـلَاهُـمَـا صَـوتَـانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (١/ ٣٠٥، ٣٠٦).

كلام الخلق في أصل المعنى؛ لأن هذه التصريفات هي تصاريف كلام الخلق؛ فالخلق يتكلمون ويقولون ويتحدثون وينادون ويناجون، هذا الذي يعهد، أنت فيما تعهد تقول: (قلت، تحدثت، تكلمت، ناديت، ناجيت)، هذه تصاريف كلام الخلق، والله ﷻ أثبت لنفسه صفة الكلام بأنواع ما يعهده الناس من تصاريف كلامهم، فدل على أن كلامه ﷻ من حيث المعنى ليس من غير جنس كلام الخلق، فالخلق لا يتكلمون بقلوبهم إنما يتكلمون بشيء يسمع، فإذا نادوا معنى ذلك أن كلامهم بصوت عالٍ يسمعه البعيد، وهو الكلام العالي، وإذا ناجوا فكلامهم يسمعه القريب، والقول هو الكلام الذي يقوله القائل عن نفسه أو عن غيره، والتحدث يعني: أن الكلام فيه صفة الحداثة، أي: حديث محدث.

إذًا هذه تدل على أن كلام الله ﷻ ليس بخارج عن جنس كلام الخلق، فهو ﷻ متكلم بكلام يُسمع؛ كما أن كلام الخلق يُسمع، ويتكلم بكلام يتصف بالجدة والحداثة؛ كما أن كلام الخلق يتصف بالجدة والحداثة.

مثال ذلك: رجلٌ بلغ من العمر ثمانين سنة، وتكلم منذ سبعين سنة بكلمة، وهو الآن مثلًا يتكلم، فكلامه الذي تكلم به منذ سبعين سنة هذا موصوف بأنه قديم، وكلامه الجديد الذي يتكلم به الآن موصوف بأنه حديث، فإذا قال: هذا حديثي منذ سبعين سنة. فهذا غير مناسب في لغة العرب، لكن الصحيح أن يقول: هذا خبري، وهذا قولي، وهذا كلامي الذي تكلمت به. فالحديث إذًا موصوف به الصفات الجديدة يعني: الكلام الجديد.

إذا تبين ذلك فهذه الآيات التي نوَّعها شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ بدقة وغوص على أوجه الاستدلال التي يحتج بها على الخصوم تدل على أن

كلام الله ﷻ من جنس الصفات الأخر، فنحن نتكلم والله ﷻ يتكلم، فكلامنا وكلام الله ﷻ يشتركان في أصل المعنى، أما أن يُقال: إن كلام المخلوق شيء آخر لا يشترك مع كلام الله ولا في أصل المعنى. فهذا باطل، فالذين تأولوا ـ كما سيأتي ـ وقالوا: كلام الله معنى وكلام المخلوق هو الذي يكون حروف وأصوات وهو الذي يُسمع.. إلى آخره. فهذا باطل، بل بين الكلامين اشتراك في أصل الصفة، لكن ثَمَّ فرقٌ عظيم، فكلام المخلوق يناسب ذاته، وكلام الله ﷻ يُناسب ذاته، لكن بينهما اشتراك في أصله، هذا الأصل أو القدر المشترك بينهما هو أن الجميع حروف وأصوات تُسمع، فكلام المخلوق هو ما يخرجه من حروف وأصوات تُسمع، كذلك كلام الله ﷻ حروف وأصوات تُسمع؛ لهذا في قوله ـ مثلًا ـ هنا: ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ﴾ عيسى عليه السلام ماذا سمع منه؟ سمع (يا)، وهذه حرفان، فإذًا سمع منه حرفين، وهذا يثبته أهل السنة بما دلت عليه هذه الأدلة من أن كلام الله ﷻ صفة يتصف بها الله ﷻ كما يليق بجلاله وعظمته، صفة نثبتها له من غير تمثيل لكلامه، ولا تكليمه بكلام خلقه، ولا قوله بقول خلقه، ونقول: كلامه ﷻ حروف وأصوات تُسمع.

فإذا شاء ﷻ نادى: ﴿وَنَٰدَيْنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلْأَيْمَنِ﴾ هذا في المناداة مع البعد، وإذا شاء ناجى: ﴿وَقَرَّبْنَٰهُ نَجِيًّا﴾ هذه مناجاة عن قرب، وهذا على أصل أن الصفات تُثبت مع عدم المماثلة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

إذًا اعتقاد أهل السنة والجماعة على أن الله ﷻ موصوف بصفات الكمال التي منها صفة الكلام، وكلامه ﷻ دلت عليه الأدلة بأنواع فمنها: الأدلة التي فيها القول، ومنها الأدلة التي فيها الكلام، ومنها الأدلة التي فيها المناداة، ومنها الأدلة التي فيها المناجاة، ومنها الأدلة

التي فيها الحديث ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ ونحو ذلك.

إذا تبين ذلك فأهل السنة يقررون في هذا الباب أن صفة الكلام لله ﷻ قديمة النوع حادثة الآحاد، ويعنون بذلك أن الله ﷻ لم يزل متكلمًا، فهو سبحانه وتعالى يتكلم كيف شاء إذا شاء متى شاء، فكلامه قديم وأفراد الكلام حديثه، يعني أن كلام الله ﷻ لعيسى بقوله: ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ﴾ هذا لم يكن كلامًا في الأزل، بل كان كلامًا حين وُجِدَ عيسى وصار هذا الكلام متوجهًا إليه، هذا هو معتقد أهل السنة والجماعة.

أما المبتدعة فيقولون: إنه تكلم بكلام قديم. حتى قوله: ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ﴾ يقولون: هذا كلام قديم، فليس عندهم كلام حديث، إنما عندهم أن الله تكلم بكلام وانتهى، فلم يعد يتكلم، تعالى الله عن قولهم علوًا كبيرًا.

بل الله ﷻ موصوف بصفة الكلام، وهو يتكلم كيف شاء إذا شاء متى شاء ـ تبارك ربنا وتعالى وتعاظم وتقدس ـ، وكون كلامه ﷻ قديم، أو كلامه أوَّل، يعني: ليس له بداية؛ لأن البدايات هذه أزمنة، والله ﷻ هو الذي خلق الزمان.

إذًا نقول: كلامه قديم النوع حادث الآحاد، يعني: أن السورة التي نزلت حين نزلت على محمد ﷺ سمعها جبريل عليه السلام من الله ﷻ، سمع الصوت وسمع الحروف والآيات على نحو ما أُنزلت على محمد ﷺ، فهذا من حيث الزمن حديث، وكلامه ﷻ لموسى: ﴿إِنِّىٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ [طه: ١٢] هذا تكلم الله ﷻ به قبل تكليمه لمحمد ﷺ، وتكليم الله ﷻ لآدم قبل ذلك، وقوله ﷻ في كلماته الكونية للشيء كن فكان في خلق السماوات والأرض قبل أن يخلق آدم وقبل أن يخلق حواء هو قبل ذلك.

فكلامه عَزَّوَجَلَّ قديم النوع حادث الآحاد، يعني: لا تزال آحاده تتجدد، ولم يزل عَزَّوَجَلَّ متكلمًا يتكلم كيف شاء إذا شاء متى شاء.

القول الأول: قول المعتزلة والجهمية: والمشهور أن المعتزلة والجهمية ينفون صفة الكلام، ويقولون: كلام الله مخلوق. ﴿إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ﴾ يقولون: هو كلام بمعنى مخلوق خلق في المكان المعين، فعند الجهمية والمعتزلة أولًا أن كلام الله مخلوق، يعني: خلق شيئًا، خلق حروفًا وأصواتًا في شجرة، فسمى هذا المخلوق كلامًا، فصار كلام الله مثل ناقة الله، ومثل بيت الله، هذا قول المعتزلة والجهمية.

القول الثاني: قول الأشاعرة والكلابية قبلهم أنه معنى نفسي واحد يلقيه في رُوعِ جبريل، فلما ألقى الله جَلَّ وَعَلَا المعنى النفسي ـ لاحظ ـ لما ألقى الله جَلَّ وَعَلَا المعنى النفسي لجبريل بإرادة أنه التوراة صار توراة، وبإرادة أنه الإنجيل صار إنجيلًا، وبإرادة أنه القرآن صار قرآنًا، فجبريل أخذ المعنى النفسي الذي أُلقِيَ في رُوعِهِ بتوجه إرادة الله عندهم للتوراة فصار توراة، بتوجهها للإنجيل فصار إنجيلًا، بتوجهها للقرآن صار قرآنا، فلم يسمع عندهم جبريل من الله جَلَّ وَعَلَا شيئًا، وإنما شيء وقع في صدره، ألقي في رُوعه، ألقي في نفس جبريل فبلغها جبريل. هذا قول طائفة أو هو المشهور قول الأشاعرة والكلابية؛ ولهذا يقولون هو معنى واحد، إن عُبِّر عنه بالعربية كان قرآنا، عُبِّر عنه بالسريانية كان كذا، عُبِّر عنه بالعبرانية كان كذا إلى آخره.

على كل حال مسألة الكلام مسألة شائكة وطويلة، وتحتاج إلى مقدمات، ما نفصل فيها أكثر من ذلك[1].

---

(١) قال الشارح شيخنا العلامة صالح آل الشيخ ـ حفظه الله ـ في شرحه على الطحاوية (١/ ١٨٧ ـ ١٨٨):
=

المهم أن هؤلاء قالوا بالمعنى النفسي، يعني: أن الله ﷻ لم يتكلم بكلام يُسْمَعُ منه، وإنما هو معنى قام بنفسه فسمي كلامًا، وأما في الأزل

= (**المذهب الثاني**: مذهب الجهمية، وهو أن الله ﷻ لا يوصف بكلام أصلاً، وليس بمتكلم، ولا بذي كلام، فيُسلب عن هذا الوصف، ويُفسر الكلام بمخلوق منفصل يُقال له كلام، فخلق الله هذا القرآن، وسماه كلامًا له، فيكون كلام الله ﷻ خلقًا من خلقه.

المذهب الثالث: مذهب المعتزلة، وهو شبيه بمذهب الجهمية، إلا أنهم قالوا: إن القرآن مخلوق خلقه الله ﷻ في نفس جبريل، فنقل جبريل ما خُلق في نفسه، وكلام الله ﷻ يُخلق في أحوال مختلفة؛ فمن جهة سماع موسى خُلق في الشجرة، ويُخلق في كذا، ويُخلق في كذا.. إلى آخر قولهم.

فإذًا المعتزلة يتفقون مع الجهمية على أنه مخلوق، ويجعلون زيادة عليهم أنه مخلوق في موضع يناسب، وهذا منهم فقه أعظم من فقه جهم؛ حتى لا يُعارض عليهم بأن القرآن تنزيل وأنه منزل، فقالوا: إنه أُنزل، ولكنه خُلق في نفس جبريل، أو في روع جبريل عليه السلام.

المذهب الرابع: مذهب الكلابية: أي ابن كلاب ومن تبعه، وهو أن كلام الله ﷻ معنى واحد، وكُتُبُ الله تعبير عن هذا المعنى الواحد، فتارة يُعبر عنه بالعربية، فيسمى قرآنًا، وتارة يعبر عنه بالسريانية، فيُسمى إنجيلاً، وتارة يُعبر عنه بالعبرانية، فيسمى توراةً وهكذا.

فإذًا هو معنى، وليس ثَّم صوت يُسمع، ولا كلام على الحقيقة، ولكنه معنى قائم بنفس الرب ﷻ ألقاه في روع جبريل عليه السلام، فنزل به جبريل عليه السلام، وعبّر عنه جبريل عليه السلام بهذه التعبيرات المختلفة.

المذهب الخامس: مذهب الفلاسفة وطائفة من الصوفية، وهو أن كلام الله ﷻ هو ما يفيض على النفوس من المعاني الخيرة من معاني الحكمة، وهذه الإفاضة قد تكون مباشرة منه إلى العقل الفعّال عندهم، والعقل الفعّال يفيضها على النفوس بحسب استعداداتها، وقد تكون هذه الإفاضة منه ﷻ مباشرة على قلب الرجل ـ كقول طائفة من الصوفية ـ وقد تكون هذه الإفاضة بوسائط مختلفة.

المقصود من هذا: تقرير للمذاهب المشهور في هذه المسألة، وإن كان ثَّم مذاهب أخرى في هذه المسألة، وهذه المسألة من كبريات المسائل التي تكلم فيها الناس).

فهو ﷻ تكلم بكلام، بالذي يريد أن يتكلم به بما يخلق به الأشياء ثم انتهى من الكلام، ثم المعنى النفسي هذا يتجدد من حيث إيحاؤه لجبريل؛ ولهذا يقولون هو عبارة عن كلام الله، يعني: عن الكلام القديم.

طبعًا هذا باطل، ونستدل على بطلانه بما قاله الآمدي[1] ـ وهو أحد كبار هؤلاء المتكلمين ـ ويُكتفى بذلك.

قال: إن هذه المسألة أشكلت عليه جدًا ـ مسألة الكلام ـ ومما شككني في قول الأشاعرة أو قول المتكلمين أن الله ﷻ قال: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَـٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا﴾.

قال: وكلام المرأة الذي سُمع إنما كان بعد بعثة محمد ﷺ، فإذا كان الله ﷻ قد قال: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ﴾ قبل أن يخلق الخلق هذا ينافي الصدق، يقول: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ﴾ وهو لم يسمع بعد هذا ينافي الصدق، يقول هذا من أعظم الأدلة على بطلان هذا القول.

وهي حجة جيدة، وهذه على طريقتهم، لكن عندنا من الحجج الكثيرة، وكيف وألف شيخ الإسلام «الرسالة التسعينية» أبطل فيها هذا القول، وهو قول الأشاعرة والكلابية في المعنى النفسي.

❊ ❊ ❊

---

(١) هو أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي سيف الدين الآمدي، شيخ المتكلمين في زمانه، ومصنف الأحكام، ولد بآمد سنة إحدى وخمسين وخمسمائة، تفنن في علم النظر والكلام والحكمة، وصنف في ذلك كتبًا، ومن مصنفاته: «الماهر في علوم الأوائل والأواخر»، و«أبكار الأفكار في أصول الدين»، و«دقائق الحقائق في الفلسفة»، توفي سنة إحدى وثلاثين وستمائة. انظر: البداية والنهاية (١٣/ ١٤٠)، وطبقات الشافعية الكبرى (٨/ ٣٠٦)، وأبجد العلوم (٣/ ١١٨)، وشذرات الذهب (٣/ ٣٢٣).

وَقَوْلُهُ: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ﴾ [الأنعام: ١٥٥]، ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ [الحشر: ٢١]، ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾ قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿١٠٢﴾ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠١ ـ ١٠٣].

الشَّرْح

هذه الآيات في بيان أن القرآن العظيم هو كلام الله ﷻ لفظه ومعناه، وأنه كلام الله ﷻ بما فيه من الحروف، وأن كلام الله ﷻ يُسمع، وأنه يكون قرآنًا وكتابًا وهما بمعنى واحد.

وقد سبق بيان أن كلام الله ﷻ صفة له، وأنه قديم النوع حادث الآحاد، وأن الله ﷻ يتكلم كيف شاء إذا شاء متى شاء، وأن كلامه يُسمع منه بحرف وصوت، هذا الذي عليه أهل السنة والجماعة أتباع السلف الصالح، فقالوا: «**الْقُرْآنُ هُوَ كَلَامُ اللهِ مُنَزلٌ غَيْرُ مَخْلُوقٍ مِنْهُ بَدَأَ وَإِلَيْهِ يَعُودُ**»[(١)]. وقولهم في القرآن هو كلام الله؛ لهذه الأدلة التي ساقها

(١) انظر: «صريح السنة» للطبري (ص١٩)، و«الرد على الجهمية» للدارمي (ص١٨٩)، و«السنة» لعبد الله بن أحمد بن حنبل (١/ ١٥٨)، و«أصول اعتقاد أهل السنة» (١/ ١٥١) و«التمهيد» لابن عبد البر (٢٤/ ١٨٦)، و«لمعة الاعتقاد» =

شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ، والتي منها قوله تَعَالَى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وقوله: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٧٥] وكلام الله هنا ـ كما سيأتي ـ يحتمل التوراة أو القرآن، وإن كان أكثر التفسير على أنه التوراة(١)، وقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ١٥]، فوصف الله عَزَّ وَجَلَّ القرآن بأنه كلامه؛ ولهذه الأدلة قالوا: القرآن كلام الله.

وقالوا: «القرآن كلام الله منزل غير مخلوق»؛ ذلك لتوافر الأدلة التي تدل على أنه منزل؛ كقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ﴾، وقوله: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ﴾ [الأنعام: ١٥٥]، وقوله: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [النحل: ١٠٢]، ونحو ذلك من الآيات، فوصف الله عَزَّ وَجَلَّ القرآن بأنه منزل، وقولهم: (غير مخلوق)؛ لأن الله جَلَّ جَلَالُهُ قال في سورة الأعراف: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، والواو تقتضي المغايرة، فتدل على أن الخلق غير الأمر، والقرآن دل الدليل على أنه من الأمر وليس من الخلق في قوله الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢]، فقال عَزَّ وَجَلَّ: ﴿رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ﴾ وهو القرآن فجعله من الأمر، فإذًا: قوله في آية الأعراف: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ دل على أن ثَمَّ شيئين: خلقًا وأمرًا، والخلق غير الأمر؛ لأنه عطف بالواو، ولما قال في القرآن إنه من الأمر دلَّنا على أنه غير مخلوق. إلى غير ذلك من الأدلة على بطلان قول من قال: إن القرآن مخلوق.

= (ص١٦)، ورسالة «اختصاص القرآن بعوده إلى الرحمن الرحيم» لعبد الواحد المقدسي، و«العلو» للذهبي (ص١٣٨)، و«منهاج السنة النبوية» (٢/ ٢٥٣).

(١) انظر: تفسير الطبري (١/ ٣٦٧)، وزاد المسير (١/ ١٠٣)، وتفسير ابن كثير (١/ ١١٦) والدر المنثور (١/ ١٩٨)، وفتح القدير (١/ ١٠٣).

قالوا: (منه بدأ وإليه يعود)، يعني: أن جبريل عليه السلام تلقاه من الله عز وجل سماعًا ولم يأخذه جبريل من اللوح المحفوظ؛ كما هو قول طائفة من المبتدعة، ولم يأخذه من بيت العزة؛ كما هو قول طائفة أخرى من المبتدعة، ولم يُعبر به جبريل عن كلام الله عز وجل النفسي، وليس هو حكاية وعبارة عن كلام الله عز وجل النفسي؛ كما زعمته طائفة.

والقاعدة عند أهل السنة أن (من) إذا كانت ابتداء من الله عز وجل فهي تقوم مقام إضافة الأشياء إلى الله، فتأخذ القسمين: إضافة الأعيان، وإضافة المعاني؛ كما سيأتي إيضاح بعضه إن شاء الله.

وقولهم: (إليه يعود)؛ كما ثبت في الأثر عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: «**يُسْرَى عَلَى الْقُرْآنِ فِي لَيْلَةٍ وَاحِدَةٍ، فَلَا يُتْرَكُ مِنْهُ آية فِي قَلْبٍ وَلَا مُصْحَفٍ إِلَّا رُفِعَتْ**»[1]، يعني: في آخر الزمان يعود القرآن إلى الله عز وجل؛ لأنه أنزله للعمل به ولأخذه بقوة، فإذا رغب جميع الخلق عنه ولم يعودوا إليه، أُسري به إلى الله عز وجل حتى لا يبقى منه في الأرض آية، هذا معنى قولهم: (وإليه يعود).

إذًا هذا التعريف للقرآن أنه كلام الله المنزل غير المخلوق منه بدأ وإليه يعود، مأخوذ كله من الأدلة، فأهل السنة والجماعة يؤمنون بهذا، وهذا الأصل عندهم به فهموا معاني الآيات.

ففي قوله عز وجل: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وكذلك قوله عز وجل: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ

---

(١) أخرجه البخاري في خلق أفعال العباد (ص٨٦)، وابن المبارك في الزهد (ص٢٧٧)، والدارمي في سننه (٣٣٤١)، وعبد الرزاق في مصنفه (٣/ ٣٦٢)، وسعيد بن منصور في سننه (٢/ ٣٣٥)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٦/ ١٤٥)، والمروزي في الفتن (٢/ ٥٩٩) والطبري في تفسيره (١٥/ ١٥٨)، والطبراني في الكبير (٨٦٩٨) والحاكم في المستدرك (٤/ ٥٤٩).

كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٧٥]، في هاتين الآيتين دليل على أن كلام الله يُسمع، وقوله: ﴿يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾، ﴿يَسْمَعُونَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾ هذا يدل على أن المسموع هو كلام الله، وأن المسموع هو القرآن إذا تلي على الناس، ومع ذلك فإن المتكلم به ابتداءً هو الله ﷻ، والناقل له هو الذي أسمع القرآن، يعني: المتكلم به نقلًا، القائل له نقلًا، فقوله: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾ يدل على أن القارئ التالي للقرآن يُسمِعُ كلام الله.

فإذًا القرآن ليس هو قول النبي ﷺ إنشاءً، ولا هو قول جبريل إنشاءً، ولا هو قول من قرأ القرآن إنشاءً، وإنما هؤلاء إذا قرؤوا القرآن يُقال: إن هذا الذي خرج منهم هو قولهم بلاغًا وإسماعًا. ففرق بين المنشئ للقول والمبلغ له، ففي قوله سبحانه وتعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾ نعلم أن قوله: ﴿كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾ هنا إضافة صفة إلى متصف بها، وفرقٌ بين باب الإبلاغ والإسماع وباب الإنشاء، فالقرآن تكلم الله ﷻ به، وهو قوله إنشاءً، تكلم به الله ﷻ ابتداءً وسُمع منه، فهو سبحانه وتعالى المنشئ له، وجبريل سمع القرآن وأسمعه، فيقال: القرآن قول جبريل بلاغًا؛ كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ﴾ [التكوير: ١٩، ٢٠]، الذي هو جبريل، وقوله: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ﴾ [الحاقة: ٤٠، ٤١]، والمراد به النبي ﷺ.

فإذًا هنا أضيف القرآن من جهة القول إلى جبريل، وأضيف إلى النبي ﷺ، وهؤلاء قالوه مُسمعين له، وهذه الآية دلت على أن من أسمع كلام الله لا يعني ذلك أن هذا المسموع خرج عن كونه كلام الله؛ كما في قوله: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾، ومن المعلوم أنه لن يسمع الكلام من المنشئ له وهو الله ـ جل جلاله وجل ثناؤه ـ، ولكن سيسمعه من التالي له القائل له؛ ولهذا قال ﷻ: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾، وهنا القول

قول جبريل، وجبريل مبلغٌ له، وهو أيضًا قول النبي ﷺ بلاغًا، وأما الكلام فهو كلام الله ﷻ إنشاءً.

فمن المهم في هذا الباب التفريق بين باب البلاغ وباب الإنشاء؛ لأن الله ﷻ هو الذي ابتدأه.

قال في هذه الآية: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾، قوله: ﴿كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ الكلام صفة من الصفات؛ لأنها ليست عينًا قائمة وإنما هي صفة تقوم بالشيء، فلا يوجد شيء نراه اسمه الكلام، وإنما الكلام يقوم بالأعيان التي تُرى، فكلام خالد وكلام محمد وكلام صالح وكلام أحمد.. إلى آخره، هذه صفات قامت بمن اتصف بها وليست أعيانًا، كذلك قوله: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ هنا أضاف الصفة إلى الذات المتصفة بها، أضاف صفة الكلام إلى الله ﷻ، وهذه إضافة صفة إلى موصوف، ومن المتقرر في قواعد الأسماء والصفات أن إضافة الأشياء إلى الله ﷻ نوعان:

القسم الأول: إضافة مخلوق إلى خالقه؛ وذلك إذا كان المضاف عين منفصلة، مثل: بيت الله، ومثل: ناقة الله، وأرض الله، ومال الله؛ كما في قوله: ﴿وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [النور: ٣٣]، هذه أعيان منفصلة. فإضافتها إلى الله إضافة مخلوق إلى خالقه.

والقسم الثاني: إضافة صفة معاني إلى الله ﷻ، فهذه لا تحتمل إلا أن تكون صفة مضافة إلى موصوف وقوله ﷻ: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [الحجر: ٢٩] الروح هنا ليست معنى، وإنما هي عين منفصلة تقوم بذاتها؛ ولهذا صارت الإضافة هنا إضافة مخلوق إلى خالقه - جل ربنا وتعالى وتقدس - وقوله: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ١٥]، وهذا أيضًا فيه نفس الدلالة من جهة أن الكلام أضيف إلى الله ﷻ، فهي من إضافة الصفة.

قال ﷻ: ﴿وَٱتۡلُ مَآ أُوحِيَ إِلَيۡكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَۖ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ [الكهف: ٢٧]، قوله: ﴿مَآ أُوحِيَ إِلَيۡكَ﴾ فيه:

أولًا: الوحي، والوحي في اللغة: هو إلقاء الخبر أو العلم في خفاء وسرعة؛ ولهذا سُميت الكتابة وحيًا، وسُميت الإشارة وحيًا، وهذا باب معروف في اللغة واضح(١).

والوحي من جهة الاصطلاح: اختلفت التعاريف فيه بحسب اختلاف مذهب القائل؛ ولهذا تجد في كثير من كتب التفسير تعريفًا للوحي لا ينطبق على مذهب أهل السنة والجماعة في مسألة الكلام، وربما نقله من لا يُحسن فلابد من معرفة تعريف الوحي في الاصطلاح ـ يعني عند أهل السنة والجماعة ـ فالوحي(٢): هو إعلام النبي بشي إما مباشرة، أو عن طريق رسول، أو منام، أو إلهام، والذي أوحي إلى النبي ﷺ هو كتاب الله ﷻ، قال: ﴿لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ وكتاب الله ﷻ هو ما كُتب فيه كلام الله ﷻ، وهو كتاب من جهة صفة الكتابة، وقرآن من جهة صفة القراءة.

فيقال: كلام الله ﷻ الذي أنزله على رسوله محمد ﷺ هو كتاب إذا نُظر إليه من جهة أنه مكتوب ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ﴾ [البقرة: ٢]، وهو قرآن إذا نُظر إليه من جهة أنه يُقرأ، وهذا يدل على أن الكتاب والقرآن التغاير بينهما تغاير في الصفات لا في الحقيقة، قال ﷻ: ﴿تِلۡكَ

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة (ص١٠٤٦)، لسان العرب (١٥/ ٣٧٩)، ومختار الصحاح (ص٢٩٧)، والتعريفات للجرجاني (ص٥٩)، والتعاريف للمناوي (ص١٠٥).

(٢) انظر: تفسير الطبري (٣/ ٢٦٦)، وزاد المسير (٣/ ١٠٨)، وتفسير القرطبي (١٦/ ٥٣) والدر المنثور (٧/ ٣٦٣)، وفتح القدير (٤/ ٥٤٥)، وأضواء البيان (٢/ ٤٠٩).

﴿ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ وَقُرۡءَانٖ مُّبِينٖ﴾ [الحجر: ١] هنا الكتاب والقرآن واحد من جهة الحقيقة، ولكن من جهة الصفة الكتاب نظر فيه إلى كونه مكتوبًا، والقرآن نظر فيه إلى كونه مقروءًا، فإذًا الواو هنا في قوله: ﴿تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ وَقُرۡءَانٖ مُّبِينٖ﴾ هي واو العطف التي تقتضي المغايرة، والتغاير قد يكون تغاير صفات لا تغاير ذوات.

هذا نقوله تقريرًا لمذهب أهل السنة في أن الكتاب والقرآن واحد، أما الكلابية ومن نحا نحوهم يقولون: الكتاب شيء والقرآن شيء آخر. فالقرآن عندهم غير الكتاب؛ وذلك مرتبط بقولهم في مسألة الكلام التي سيأتي بيان كلامهم فيها ـ إن شاء الله ـ.

وهذه الآيات التي أوردها شيخ الإسلام ذُكر فيها القرآن وذُكر فيها الكتاب، وذُكر فيها لفظ الإنزال؛ كما في قوله ﷻ: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ مُبَارَكٞ﴾، وقوله: ﴿لَوۡ أَنزَلۡنَا هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ﴾، وقوله: ﴿قُلۡ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلۡقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلۡحَقِّ﴾ وقوله: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ١٩٣ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ﴾ [الشعراء: ١٩٣، ١٩٤]، ولفظ الإنزال داخل في تعريف القرآن وأنه منزل، وإذا كان كذلك فلفظ نزل وأنزل وما جرى مجراها في القرآن جاءت على أنحاء[(١)] منها:

الأول: أن يكون مطلقًا؛ كما في قوله: ﴿وَأَنزَلۡنَا ٱلۡحَدِيدَ فِيهِ بَأۡسٞ شَدِيدٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾ [الحديد: ٢٥]، أنزله من أي مكان؟ لم يذكر، وقوله: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزۡوَٰجٖ﴾ [الزمر: ٦]، من أين جاء الإنزال؟ لم يذكر.

الثاني: أن تبين الغاية؛ كما في قوله: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ﴾ [النحل: ٦٥].

---

(١) انظر أنواع الإنزال الواردة في النصوص: مختصر الصواعق المرسلة (ص٣٦٤، ٣٦٥)، وشرح الطحاوية (ص١٩٥).

الثالث: أن تكون الغاية أو ابتداء الغاية من الله ﷻ؛ كما في قوله: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾، وقوله: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ﴾، وقوله: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ﴾، يعني: نزل من الله ﷻ.

وإذا كان كذلك فهنا يُنظر فيما ذُكر فيه الإنزال بـ (من) علي قاعدة الإضافة، فإذا كان المُنَزَّل عينًا صار إنزال مخلوق، وإذا كان صفة كانت هذه الصفة قائمة بالله ﷻ.

وعلي هذه القاعدة يستقيم استدلال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ بهذه الآيات علي أنه صفة الله ﷻ؛ لأن الإنزال مادام أنه من الله ﷻ فمعني ذلك أنه إضافة صفة إلي من اتصف بها ـ جل ثناؤه وتقدست أسماؤه ـ.

ومجيء (من) على هذا النحو؛ كما في قوله: ﴿مِّنَ ٱللَّهِ﴾، وقوله: ﴿مِن رَّبِّكَ﴾ ونحو ذلك، فهذه تدخل في قاعدة الإضافة التي سبق بيانها عند قوله: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، يعني: أن هذا الذي ذُكر أنه أُنزل من الله: إذا كان عينًا منفصلة، أي: عينًا تقوم بنفسها، فهذا يكون مخلوقًا، وإذا كان معنى فإنه يكون صفة للموصوف بها وهو الله ﷻ، وهذا مثل ما قلنا في الفرق بين كلام الله، وناقة الله: أن ناقة الله هذه عين مخلوقة قائمة بذاتها معروف أنها ناقة، وأضيفت إلى الله إضافة تشريف وتكريم؛ لأن الناقة مخلوق مستقل، فتكون الإضافة إضافة مخلوق إلى خالقه، بخلاف كلام الله، ورحمة الله، وسمع الله، ونحو ذلك، فهذه معان لا تقوم بنفسها، فتكون إضافتها إلى الله إضافة صفات.

كذلك نزل وأنزل هنا إذا كان المُنَزَّل عينًا منفصلة قائمة بنفسها فهو مخلوق مُنَزَّل من الله ﷻ، وإذا كان معنى وليس عينًا منفصلة فإنه يدخل في الصفات، وتكون إضافته إلى الله ﷻ إضافة صفات.

هذا تقرير لما استدل به الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ من هذه الآيات العظيمة، وأهل السنة يقولون: إن كلام الله ﷻ حرف وصوت، وأن القرآن هو

كلام الله ﷻ الذي سمعه منه جبريل وأمره أن يبلغه إلى النبي ﷺ فصار قرآنا، وهناك ما يؤمر جبريل أن يبلغه إلى النبي ﷺ ولا يكون قرآنًا، فيكون فتوى أو حديثًا قدسيًا. . إلى غير ذلك، ولكن إذا بلغه بصفة تبليغ القرآن المعروفة فهذا هو القرآن.

والقرآن من حيث هو كلام الله ﷻ له مراتب:

الأولى: مرتبة الكتاب، وهو أن القرآن كتبه الله ﷻ في كتاب وجعله في اللوح المحفوظ، قال ﷻ: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: ٢١، ٢٢]، هذه مرتبة الكتابة، وهو في لوح محفوظ، وهذه المرتبة ـ مرتبة الكتاب ـ هي التي جاء فيها أثر ابن عباس رضي الله عنهما قال: «**فُصِلَ الْقُرْآنُ مِنَ الذِّكْرِ، فَوُضِعَ فِي بَيْتِ الْعِزَّةِ فِي السَّمَاءِ الدُّنْيَا، فَجَعَلَ جِبْرِيلُ يُنْزِلُهُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ يُرَتِّلُهُ تَرْتِيلا**»(١)، قوله هنا: «**فِي بَيْتِ الْعِزَّةِ**»، يعني: في مرتبة الكتاب؛ لأنه أول ما أوحي إلى النبي ﷺ القرآن الكريم أُكْرِم بيت العزة في السماء الدنيا بأن جُعل فيه القرآن المكتوب قبل أن يتكلم الله ﷻ به كله؛ لأنه نزل بحسب الوقائع، وليس كلام الله ﷻ بالقرآن قديم، لا؛ بل هو ﷻ يتكلم به، فإذا تكلم به سمعه جبريل، فبلغة النبي ﷺ في ثلاث وعشرين سنة.

الثانية: مرتبة الكتابة والمكتوب، فالمصحف الموجود بين أيدينا الآن من حيث كونه مصحفًا هو مكتوب.

الثالثة: مرتبة القرآن المُتكلم به المسموع، والله ﷻ حين أراد أن يبعث نبيه محمدًا ﷺ إلى الناس تكلم بكلام سمعه جبريل، وأمره أن

---

(١) أخرجه النسائي في الكبرى (٥/ ٧) وفي فضائل القرآن (ص٦٩، ٧٠)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٦/ ١٤٤)، والطبراني في الكبير (١٢٣٨١)، والحاكم في المستدرك وصححه (٢/ ٦٦٧)، والضياء المقدسي في المختارة (١٠/ ١٥٣).

يبلغه محمدًا ﷺ قرآنًا، وهو الكتاب الذي أعطيه النبي ﷺ وهو القرآن الذي هو حجة النبي ﷺ، فحين بلّغ جبريل عليه السلام النبي ﷺ قول الله ﷻ: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ [العلق: ١]، كان قد سمعه كذلك غضًا طريًا، فسمعه النبي ﷺ من جبريل فبلغه الأمة على أنّه كلام الله الذي يؤجر المرء بتلاوته، وابتلى الله ﷻ به الناس وسماه فرقانًا، قال سبحانه وتعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١]، وهناك فرق بين آيات القرآن وبين الفتوى والحديث القدسي إلى آخره. هنا إذا اقترنت القراءة بالكتابة يعني: أخذ يقرأ من القرآن، أخذ يقرأ من المصحف، فعندنا هنا مكتوب ومكتوب فيه، ومقروء وصوت، فمقروء مسموع، شيء مسموع، وصوت مسموع.

وقد فرَّق السلف بين التلاوة وبين المتلو، وبين القراءة والمقروء، فقالوا: «**الكلام كلام الباري والصوت صوت القاري**»[(١)] في مسألة اللفظ المعروفة؛ لأنه الله تعالى قال: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾، فالمسموع من جهة الصوت هو صوت القارئ، ومن جهة الألفاظ والحروف والمعاني هو كلام الله ﷻ.

كذلك من جهة الكتابة: المكتوب هو القرآن، فهو كلام الله ﷻ في مرتبة الكتابة أو في نوع الكتاب، وأما نفس الورق والمداد والألوان ونحو ذلك، فهذه مخلوقة.

فإذًا من جهة القارئ: ثَمَّ شيء مخلوق، وشيء هو صفة الله وهو كلامه، فالكلام كلام الباري، والصوت صوت القاري.

---

(١) انظر: خلق أفعال العباد (ص٦٢)، وشرح اعتقاد أهل السنة والجماعة (٢/ ٣٥٥)، والبداية والنهاية (١٠/ ٣٢٧)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز (ص١٩٤)، ومعارج القبول (١/ ٢٩٣).

وكذلك المكتوب فيه، يعني: المصحف، فالمكتوب في المصحف هو كلام الله ﷻ الذي هو صفته غير مخلوق، وأما الورق والمداد إلى آخره فهذه مخلوقة صنعها البشر.

القارئ إذا قرأ لا يجوز أن نقول: لفظه بالقرآن مخلوق، ولا يجوز أن نقول: لفظه بالقرآن غير مخلوق، بل هذا بدعة، وهذا بدعة؛ وذلك لأن اللفظ كلمة لفظ هذه فعْل تحتمل المفعول وتحتمل الفعل ـ التلفظ ـ، فإذا قال القائل: لفظي بالقرآن، أنا أفهم منه أحد شيئين:

* إما أن يريد لفظي بالقرآن: تلفظي بالقرآن.

* وإما أن يقول: ملفوظي.

فلفظي احتمال أنها تلفظي، واحتمال أنه ملفوظي، فالتلفظ الذي هو حركة لسانه وإظهار صوته هذا مخلوق، والملفوظ هذا هو القرآن الذي هو صفة الله ﷻ غير مخلوق؛ ولهذا بدّع السلف من قال لفظي بالقرآن مخلوق، أو من قال لفظي بالقرآن غير مخلوق[(١)].

وتعلمون المحنة التي جرت على الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري رحمه الله في مسألة اللفظ حينما ظُنَ أنه قال لفظي بالقرآن مخلوق[(٢)].

ومسألة الكلام والقرآن هذه مسألة طويلة الذيول، وكثير الكلام فيها حتى سُمي علم الكلام بها؛ لأنها أعظم مسائله وأشكل مسائله، وأول ما تُكلم في الصفات في كلام الله ﷻ.

---

(١) انظر: السنة لعبد الله بن الإمام أحمد (١/ ١٦٣ وما بعدها)، وصريح السنة للطبري (ص٢٦)، والعلو للذهبي (ص١٩٢)، وتلبيس إبليس (ص١٠٩).

(٢) انظر: تاريخ بغداد (١٣/ ١٠٣)، وتاريخ دمشق (٥٨/ ٩٤)، وسير أعلام النبلاء (١٢/ ٤٥٧)، وشرح علل الترمذي لابن رجب (١/ ٤٩٦)، وفتح الباري لابن حجر (١٣/ ٥٠٣، ٥٣٥).

إذا تقرر مذهب السلف وأهل السنة والجماعة في هذه المسألة، فإن المخالفين لهذا المذهب على أنحاء وأقوال:

القول الأول: قول المعتزلة، قالوا: إن كلام الله ﷻ مخلوق.

وأول من أظهر هذه المقالة الجعد بن درهم، وأخذها منه الجهم بن صفوان، ثم تلقفها منه المعتزلة، قالوا: القرآن مخلوق، وكلام الله مخلوق هو إضافة مخلوق إلى خالقه.

لماذا قالوا ذلك؟ لأن الكلام لا يُعقل أن يُسمى كلامًا حتى يكون بحروف وأصوات، والله ﷻ منزه عندهم عن هذا، فالمعتزلة حُذاق من جهة التأصيل، فقالوا: لا يُمكن أن يُسمى الكلام كلامًا حتى يكون بحرف وصوت، والحرف والصوت يستلزم أشياء: يستلزم التجسيم، والتشبيه.. إلى آخره، فقالوا: ننفي ذلك عن الله ﷻ. وذلك مثل كلامهم في مسألة الرؤية، فقد نفوا الرؤية ـ كما سيأتينا إن شاء الله ـ لماذا؟ قالوا: لأنه لا تكون الرؤية إلا إلى جهة، ويستحيل أن يكون الله في جهة، فنفوا الرؤية، بخلاف الأشاعرة الذين نفوا الحرف والصوت وأثبتوا الكلام فإنهم تناقضوا، يعني: كلام أولئك غير معقول كما سيأتي.

إذًا هؤلاء ما شبهتهم؟ قالوا: لا كلام إلا بحرف وصوت، وهذان لا يجوز وصف الله بهما؛ لأنه يقتضي أن يكون له لسان ولهات.. إلى آخره فشبهوه أولًا بالبشر أو أنه محل للحوادث أو أن يكون ذلك فيه حلول أعراض، ثم نفوا ذلك. فإن سألتهم: ما دليلكم على أن القرآن مخلوق؟ قالوا: قول الله ﷻ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد: ١٦]، والقرآن شيء، فدلت الآية على أن القرآن مخلوق؛ لأنه داخل في عموم قوله: ﴿كُلِّ شَيۡءٖ﴾.

والجواب عن ذلك أن نقول لهم: إن قولكم: الكلام لا يمكن إلا بحرف وصوت. هذا صحيح، فإن الكلام فيما نعهد بلسان العرب أنه

لا يمكن أن يكون كلامًا نفسيًا، ولا كلامًا معنويًا في داخل الفؤاد، بل لابد أن يكون بحرف وصوت، وهذا هو الذي نثبته لله ﷻ، لكن كما يليق بجلال الله وعظمته، فصوت الله ﷻ ليس كأصوات المخلوقين، وتكلمه ﷻ ليس كتكلم المخلوقين، وقد جاء في صفة الصوت في صحيح البخاري أن النبي ﷺ قال: «**يَحْشُرُ اللهُ الْعِبَادَ، فَيُنَادِيهِمْ بِصَوْتٍ يَسْمَعُهُ مَنْ بَعُدَ كَمَا يَسْمَعُهُ مَنْ قَرُبَ**»(١)، وهذه ليست صفة صوت المخلوق.

فإذًا نقول: نلتزم بأن الكلام بحرف وصوت على قاعدة قول الله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وأن الله ﷻ يتصف بذلك كما يليق بجلاله وعظمته، فإثبات الصفات إثبات وجود ومعنى لا إثبات كيفية؛ لأن كيفية اتصاف الله ﷻ بصفاته لا تُعلم، لا يعلمها إلا هو ـ جل جلاله وتقدست أسمائه ـ.

أما قولهم في الاستدلال بقوله: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ فالجواب عنه أن نقول: من جهة اللغة (كل) هذه تدل على ظهور في العموم، والظهور في العموم يكون في كل شيء بحسبه؛ ولهذا جاء في استعمال كلمة (كل)، و(كل شيء) فيما لم يُرد به العموم الاستغراقي التنصيصي؛ كما في قوله ﷻ في قصة بلقيس: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَىْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ [النمل: ٢٣]، يعني: وأوتيت من كل شيء يؤتاه الملوك، وكذلك قوله في

(١) أخرجه البخاري معلقًا في صحيحه ـ كتاب التوحيد ـ باب ٣٢ قبل حديث رقم (٧٤٨١)، وأخرجه مسندًا موصولًا في خلق أفعال العباد (ص٩٨)، وفي الأدب المفرد (ص٣٣٧)، كما أخرجه ابن أبي عاصم في السنة (١/ ٢٢٥)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٤٧٥) وصححه، وابن عبد البر في التمهيد (٢٣/ ٢٣٣)، والضياء المقدسي في المختارة (٩/ ٢٦) من حديث عبد الله بن أنيس رضي الله عنه. وانظر: فتح الباري (١٣/ ٤٥٧).

ذكر الريح: ﴿مَا تَذَرُ مِن شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلَتْهُ كَالرَّمِيمِ﴾ [الذاريات: ٤٢]، وقال: ﴿رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝٢٤ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ﴾ [الأحقاف: ٢٤، ٢٥] فقال: ﴿مَا تَذَرُ مِن شَيْءٍ﴾، ثم قال: ﴿فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ﴾، فلفظ (كل) من ألفاظ العموم، إلا أنها بحسبها، يعني: عموم يدل عليه السياق، وهو ظهور في العموم قد يخرج منه أشياء لدلالة المقام على ذلك.

كذلك نقول قوله: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ أي: (كل شيء) صار مخلوقًا، ففي هذه الآية كل شيء خلقه، ودلت آية الأعراف على أن الأشياء نوعان: خلق، وأمر، قال ﷻ: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، والقرآن كلام الله من الأمر وليس من الخلق، فدلت على أنه لا يدخل في الآية، ولا يدخل في قوله: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ وغيرها من الآيات التي يدخل فيه المخلوقات؛ لأن القرآن من الأمر وليس من الخلق.

هذا قول المعتزلة بتقرير يسير لأدلتهم والجواب عليها، والكلام معهم طويل الذيول، وهذه المسألة من أكثر المسائل في الصفات بحثًا، والكلام فيها كثير وطويل من حيث تقرير مذهب أهل السنة وغيره، وقد صُنفت فيها مصنفات كثيرة ومجلدات.

القول الثاني: قول الكلابية، والكلابية هم أول من أحدث القول بأن كلام الله قديم وأنه معنى نفسي، وأول من أحدث في الأمة أن القرآن كلام الله مخلوق هم الجعدية الجهمية والمعتزلة.

والكلابية هم أتباع عبد الله بن سعيد بن كلاب، وتبع ابن كلاب على ذلك أبو الحسن الأشعري ومن أخذ بمذهبه، وسبب ذلك أن الأشعري لما ترك المعتزلة وخلع مذهبه ذهب إلى بغداد، وكانت دار الخلافة العباسية، وتعقد فيها الدروس في المساجد، فالمعتزلة يدرسون،

والكلابية يدرسون، والكرامية يدرسون، وأصحاب كل مذهب لهم حلقات، فلحق بحلقه أتباع عبد الله بن سعيد بن كلاب، فسمعهم يتكلمون في مسألة الكلام فأُعجب بكلامهم في أن كلام الله ﷻ قديم وأنه معنى نفسي، وأنه يختلف بالعبارة، فأخذ كلامهم ونصره وصار كلابيًا، وهكذا يُعد مذهب الأشاعرة مذهبًا كلابيًا.

المقصود أنهم قالوا: إن كلام الله قديم وهو معنى نفسي، هذا المعنى النفسي واحد من حيث الصفة متعدد من حيث المعنى، إن تعلق بالمأمور سمي أمرًا، وإن تعلق بالنهي سمي نهيًا، وإن تعلق بالخبر سمي خبرًا، ومجموعها يقال له: كلام الله، فهو واحد ولكنه متعدد من جهة ما أُلقي في روع جبريل، فألقى الله ﷻ كلامه القديم في روع جبريل بالعبرانية فصار توراة، وبالسريانية فصار إنجيلًا أو توراة، وبالعربية فصار قرآنًا.

يعني: عندهم أن الكلام معنى نفسي قديم، ولا يكون بحرف وصوت، ما حجتكم في ذلك؟ قالوا: الأدلة دلت على أن الكلام صفة لله ﷻ، والكلام مستحيل أن يكون حرفًا وصوتًا؛ لأن معنى ذلك أنه يُشبه الله ﷻ بخلقه. فما المخرج؟ قالوا: وجدنا في كلام العرب قول الشاعر(١):

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا

ووجدنا قول عمر في خطبة أو فيما حصل في سقيفة بني ساعدة أنه

---

(١) هذا البيت من شعر الأخطل الشاعر النصراني، سبق التعريف به (ص٥٢٩).
وانظر: تمهيد الأوائل للباقلاني (ص٢٨٤)، وأصول الدين للغزنوي (ص١٠٢)، والفصل في الملل والنحل (٣/ ١٢٢)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز (ص١٩٨)، والعلو (ص٢٦٦) ومجموع الفتاوى (٦/ ٢٩٦).

قال: «**زورت في نفسي كلامًا**»[1]، فدل قولهم على أن الكلام يحتمل شيئين: يحتمل أن يكون بحرف وصوت، ويحتمل أن يكون معنى نفسيًا في داخل المتكلم، والحرف والصوت ممتنع في حق الله ﷻ، فجعلنا ذلك معنى نفسيًا؛ لأن الكلام صفة ثابتة بالنصوص لا يمكن إنكارها ردًا على المعتزلة.

فإذًا هم ردوا على المعتزلة قولهم بأن القرآن مخلوق، وأن كلام الله مخلوق، وقالوا: هو صفة. وأتوا بالأدلة، لكن لأجل أن المعتزلة قالوا: هو حرف وصوت. وكان ذلك دليلًا عندهم على أنه مخلوق، هربوا من ذلك إلى ضده فأتوا بالمعنى النفسي أخذًا من قول الأخطل النصراني - كما زعموا:

إنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا

وبقول عمر رضي الله عنه - فيما زعموا أيضًا -: «**فَزَوَّرْتُ فِي نَفْسِي كَلَامًا**».

والجواب عن هذا:

أولًا: إن الكلام في لغة العرب لا يحتمل المعنى النفسي، بل لابد أن يكون بحرف وصوت.

والمعتزلة من حيث اللغة أحذق من الأشاعرة، فالأشاعرة أكثرهم عجم، والمعتزلة لهم تحقيق في مسائل اللغة، فلما قالوا: الكلام حرف وصوت. نقول: نعم كلام العرب دل على أن الكلام لا يكون إلا بحرف

(١) جاء هذا اللفظ في خطبة جمعة لأمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعد عودته من آخر حجة له في ولايته، أخرجه ابن حبان في الثقات (٢/ ١٥٢ - ١٥٤)، واللالكائي في اعتقاد أهل السنة (٧/ ١٢٨٣ - ١٢٨٥)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٣٠/ ٢٨٣)، وجاء عند البخاري من حديث عائشة رضي الله عنها (٦٨٣٠) في قصة السقيفة بلفظ: «**وَكُنْتُ زَوَّرْتُ مَقَالَةً أَعْجَبَتْنِي**»، وفي رواية (٣٦٦٨): «**إِلاَّ أَنِّي قَدْ هَيَّأْتُ كَلَامًا قَدْ أَعْجَبَنِي**».

وصوت، واستدل على ذلك ابن جني في كتابه «**الخصائص**»[(١)] بأن هذه الأحرف الثلاثة ـ الكاف، واللام، الميم ـ في لغة العرب كيفما جمعتها لا تدل على لين وسهولة، وإنما تدل على قوة وشدة. كيف ذلك؟ قال: لأن (كَلَم) يعني: جَرَحَ، فيها قوة وشدة، وكذلك (ملك)، و(كمل)، و(لكم).. إلى آخره، فتصريفاتها تدل جميع أشكال اشتقاقاتها على قوة وشدة، ولا تدل على لين وسهولة. والذي يدل على القوة والشدة هو إخراج الكلام بحرف وصوت، أما المعنى النفسي الداخلي فهذا مبالغة في اللين والسهولة لا يناسب معنى التكلم في لغة العرب.

وهذا الذي ذكره نفيس وصحيح؛ لأنه يوافق الاشتقاق الأكبر[(٢)]، ويوافق ما نعلمه من لغة العرب من أسرار في مثل ارتباط الكلمات، وتصريفاتها، وتقليبات الأحرف والكلم بعضها مع بعض.

ثانيًا: استدلالهم بقول الأخطل: «إن الكلام لفي الفؤاد» على أن الكلام معنى نفسي، هذا استدلال مردود من أوجه:

الوجه الأول: هذا ما أخذتموه إلا من البيت الذي زعمتموه من قول الأخطل، والأخطل التغلبي نصراني، والنصارى أعظم ضلالهم في مسألة الكلام؛ لأنهم قالوا: الله ﷻ سمى عيسى كلمة الله، فجعلوا

---

(١) قال ابن جني في «الخصائص» (١/ ١٣): «وأما «ك ل م» فحيث تقلبت فمعناها الدلالة على القوة والشدة، والمستعمل منها أصول خمسة وهي: «ك ل م»، «ك م ل»، «ل ك م» «م ك ل»، «م ل ك»، وأهملت منه «ل م ك» فلم تأت في ثبت. فمن ذلك الأصل الأول «ك ل م» منه الكَلْم للجرح، وذلك للشدة التي فيه، وقالوا في قول الله سبحانه: ﴿دَآبَّةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ﴾ قولين: **أحدهما** من الكَلام، **والآخر** من الكِلام، أي: تجرحهم وتأكلهم، وقالوا: الكُلام: ما غلظ من الأرض وذلك لشدته وقوته، وقالوا: رجل كليم أي مجروح وجريح...». اهـ.

(٢) راجع (ص١٧٣).

الكلمة هي بمعنى أنه صفة الله، فضلت النصارى في باب الكلام نفسه، وإذا كانت ضلت فلا يؤمَن أن يستعمل النصراني شيئًا مما ورثه من ديانته.

الوجه الثاني: هذا البيت لم نجده في نسخة لا أصل، ولا مشروحة من نسخ ديوان الأخطل، ولا في ملحقاتها مما حفظه أهل اللغة، فمن أين أتيتم به؟

الوجه الثالث: رُوي هذا البيت على وجه آخر، بقوله(١):

إنَّ الْبَيَانَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا ... جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا

فهذا يدل على أن لفظة «**الكلام**» غير محفوظة، وإذا كان كذلك فلا يسوغ الاحتجاج في اللغة بما يهدم الأصل بكلام غير محفوظ، وقوله: «**إِنَّ الْبَيَانَ لَفِي الْفُؤَادِ**» يوافق اللغة؛ لأن البيان في الفؤاد والكلام لا يمكن أن يكون في الفؤاد.

ثالثًا: أما قولهم عن عمر رضي الله عنه أنه قال: «**زَوَّرْتُ فِي نَفْسِي كَلَامًا**»، نقول: الرواية المحفوظة هي: «**زَوَّرْتُ فِي نَفْسِي مَقَالَةً**»، وأما «**زورت في نفسي كلامًا**» فعلى فرض صحتها فهو قال: زورت في نفسي كلامًا، ولم يقل: قلت في نفسي كلامًا، فزور في نفسه شيئًا سمّاه كلامًا باعتبار أنه سيُخرجه لا باعتبار وجوده في داخل نفسه، فافترق الأمر.

والجواب على كلامهم في هذا يطول، لكن المقصود من هذا أن الكلابية والأشاعرة يقولون في القرآن: هو كلام الله، وهو معنى نفسي.

فإذا سألتهم: ماذا تقولون عن القرآن الموجود بأيدينا؟ يقولون: هو

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٧/ ١٣٨)، وشرح العقيدة الطحاوية (ص١٩٨)، والعين والأثر في عقائد أهل الأثر (ص٧٧)، وشرح النونية لابن عيسى (١/ ٢٧١).

مخلوق. فيتفقون مع المعتزلة في أن القرآن الذي بأيدينا مخلوق؛ لأنهم جعلوا كلام الله على قسمين:

الأول: كلام الله القديم، صفته غير مخلوق وهو صفة الله ﷻ، ولا يوصف بالخلق.

الثاني: وهذا الذي جُعل في روع جبريل، فعبر عنه جبريل هذا مخلوق؛ ولهذا من جعل القرآن مخلوقًا على أي الجهتين ـ نسأل الله العافية ـ فهو راد لقول الله ﷻ: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وقد سبق بيان أن كلام الله ﷻ بحروف وأصوات، والدليل على ذلك.

والمسألة لها بحوث وكلام آخر، ولعل فيها ذكرنا كفاية إن شاء الله.



وَقَوْلُهُ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، ﴿عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ﴾ [المطففين: ٢٣]، ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]، ﴿لَهُم مَّا يَشَآءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [ق: ٣٥].

وَهَذَا الْبَابُ فِي كِتَابِ اللهِ كَثِيرٌ، مَنْ تَدَبَّرَ الْقُرْآنَ طَالِبًا لِلْهُدَى مِنْهُ؛ تَبَيَّنَ لَهُ طَرِيقُ الْحَقِّ.

الشَّرْح

هذه الجملة من الآيات هي آخر الاستدلال من القرآن على صفات الله ﷻ، ذكر فيها الشيخ تقي الدين رَحِمَهُ اللهُ صفة النظر إلى وجه الله الكريم، والناظر هم المؤمنون، والمنظور إليه هو الله ﷻ، وقول من قال: صفة النظر يعني: أن الله ﷻ يُرى بالأبصار يوم القيامة، وقد دلت الأدلة من الكتاب والسنة على ذلك، ومن أدلة القرآن هذه الآيات التي ذكرها الشيخ رَحِمَهُ اللهُ، وفي السنة أيضًا إثبات أن الله ﷻ يُرى يوم القيامة.

وهذه الآيات فيها الدلالة على أن الله ﷻ يُرى يوم القيامة، وأن رؤية وجه الله الكريم هي أعلى نعيم أهل الجنة؛ لأنه جعلها الزيادة فقال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ والحسنى هي الجنة، والزيادة هي النظر إلى وجه الله الكريم[1]، ولما جعل للذين أحسنوا الحسنى،

---

(١) كما فسرها النبي ﷺ بذلك في الحديث الذي أخرجه مسلم (١٨١) من حديث صهيب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: «**إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ يَقُولُ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: تُرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوهَنَا، أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ وَتُنَجِّنَا مِنَ النَّارِ؟** =

وعطف عليها الزيادة، دلنا على أن الزيادة هذه نعيم مخصوص، وهو أعلى من نعيم الجنة، وإن كان هو حاصل في الجنة.

ومسألة الرؤية من المسائل التي قررها أهل العلم من أهل السنة، وصنفوا فيها المصنفات(١) لكثرة المخالفين فيها، والأدلة دلت بوضوح على أن الله ﷻ يُرى بالأبصار في الآخرة، يراه المؤمنون في عرصات القيامة، ويراه المؤمنون متلذذين متنعمين في دار الكرامة دار الحبور والسرور(٢).

أما الآية الأولى وهي قوله ﷻ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] سبك الكلام: وجوه يومئذٍ ناظرة إلى ربها،

= **قَالَ: فَيَكْشِفُ الْحِجَابَ، فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا أَحَبَ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ ﷻ، ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الآيَةَ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾**».

(١) كتاب «**قاعدة في إثبات الرؤية**» لشيخ الإسلام ابن تيمية، «**رؤية الله**» للدارقطني، و«**الرؤية**» للبيهقي.

(٢) قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في نونيته:

وَيَـرَوْنَـهُ سُبْـحَـانَـهُ مِـنْ فَـوْقِـهِـمْ ... نَظَرَ الْعِيَانِ كَمَا يُرَى الْقَمَرَانِ
هَـذَا تَـوَاتُـرٌ عَـنْ رَسُـولِ اللهِ لَـمْ ... يُـنْـكِـرْهُ إِلَا فَـاسِـدَ الإِيـمَـانِ
وَأَتَـى بِـهِ الْقُرْآنُ تَصْرِيـحًا وَتَـعْ ... رِيضًا هُمَا بِسِيَاقِهِ نَوْعَانِ
وَهْيَ الزِّيَادَةُ قَدْ أَتَتْ فِي يُونُسَ ... تَفْسِيرُ مَنْ قَدْ جَاءَ بِالْقُرْآنِ
وَرَوَاهُ عَنْهُ مُسْلِمٌ بِصَحِيحِهِ ... يَرْوِي صُهَيْبٌ ذَا بِلَا كِتْمَانِ
وَهْوَ الْمَزِيدُ كَذَاكَ فَسَّرَ أَبُو ... بَكْرٍ هُوَ الصِّدِّيقُ ذُو الإِيقَانِ
وَعَلَيْهِ أَصْحَابُ الرَّسُولِ وَتَابِعُو ... هُمْ بَعْدَهُمْ تَبَعِيَّةُ الإِحْسَانِ
وَلَقَدْ أَتَى ذِكْرُ اللِّقَا لِرَبِّنَا ال ... رَّحْمَنِ فِي سُوَرٍ مِنَ الْفُرْقَانِ
وَلِقَاؤُهُ إِذْ ذَاكَ رُؤْيَتُهُ حَكَى الْ ... إِجْمَاعَ فِيهِ جَمَاعَةٌ بِبَيَانِ
وَعَلَيْهِ أَصْحَابُ الْحَدِيثِ جَمِيعُهُمْ ... لُغَةً وَعُرْفًا لَيْسَ يَخْتَلِفَانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/ ٥٦٧، ٥٦٨).

فقوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا﴾ هذا الجار والمجرور متعلق باسم الفاعل «**ناظر**»؛ لأن القاعدة أن الجار والمجرور ـ يعني شبه الجملة ـ يتعلق بالفعل أو بما في معنى الفعل كاسم الفاعل؛ كما في قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ كأنه قال: وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها، فأخبر عن الوجوه بشيئين: أخبر بأنها ناضرة، وأخبر بأنها ناظرة(١).

والنضرة هي الحسن والبهاء، وأما النظر الذي منه ناظر فهذا هو نظر العين؛ لأنه قال فيه: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣]، وكذلك قوله: ﴿عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ﴾ [المطففين: ٢٣] ﴿يَنظُرُونَ﴾ هنا حذف ما يتعلق به، يعني: حذف ما يُنظر إليه، فإلى أي شيء ينظرون؟ قال أهل العلم في قوله: ﴿عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ﴾ ينظرون إلى كل نعيم، ومن النعيم لذة النظر إلى وجه الله ﷻ(٢)، فيكون قوله: ﴿يَنظُرُونَ﴾ يعني: يرون بأبصارهم كل ما يسرهم؛ لأنه من المتقرر أن الحذف يفيد أشياء ومما يفيده التعميم أو الشمول أو عدم الاختصاص.

إذا تقرر هذا فلفظ النظر في القرآن جاء على أنحاء:

القسم الأول: ما جاء في كون النظر غير معدى بحرف جر، (نَظَرَ) هكذا بدون تعدية.

القسم الثاني: أن يُعدى بـ (في)، (نظر في).

القسم الثالث: أن يُعدى بـ (إلى)، (نظر إلى).

ولكل واحد من هذه الاستعمالات معنى خاص، واللازم منها يعني غير المعدى.

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٢٩/ ١٩١)، وتفسير ابن كثير (٤/ ٤٥١)، والدر المنثور (٨/ ٣٤٩، ٣٥٠).

(٢) انظر: تفسير ابن كثير (٤/ ٤٨٧)، وفتح القدير (٥/ ٤٠٢)، وتفسير السعدي (ص٩١٦).

فأما القسم الأول: أن يكون النظر غير معدى بحرف جر، مثل قوله ﷻ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا ٱلسَّاعَةَ﴾ [الزخرف: ٦٦]، يعني: هل ينتظرون، فإذا لم يُعد النظر بحرف (في) ولا بحرف (إلى) فهو بمعنى الانتظار، وكذلك قوله ﷻ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠]، يعني: هل ينتظرون، وقوله ﷻ في آية سورة يونس: ﴿فَهَلْ يَنتَظِرُونَ إِلَّا مِثْلَ أَيَّامِ ٱلَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِهِمْ ۚ قُلْ فَٱنتَظِرُوٓا۟ إِنِّى مَعَكُم مِّنَ ٱلْمُنتَظِرِينَ﴾ [يونس: ١٠٢]، يعني: ينتظرون.

والقسم الثاني: أن يُعدى النظر بـ (في): ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، فإذا عُدي النظر بـ (في) يكون النظر بمعنى الرؤية المضمنة للاعتبار والتأمل والتفكر.

والقسم الثالث: أن يعدى النظر بـ (إلى)، فيكون معناه الرؤية البصرية، فقوله ﷻ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] هذا فيه تعدية النظر بـ (إلى) فتكون (ناظرة) هنا بمعنى رائية: الرؤية البصرية، ويقوي ذلك ويؤكده أنه أضاف النظر إلى الوجوه، وإذا كانت الوجوه هي التي تنظر فمعنى ذلك أن المقصود من النظر الرؤية؛ لأن الوجوه هي محل الرؤية وفيها العينان.

كذلك قوله: ﴿عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ﴾ [المطففين: ٢٣] يعني: يرون، فهنا (ينظرون) لم يُعد بحرف جر، فعلى ما ذكرنا من القاعدة يكون المعنى: على الأرائك ينتظرون، والاحتمال الثاني: أن يكون المعنى: ينظرون إلى كذا وكذا؛ لأن هذا في سياق ذكر نعيم أهل الجنة، ونعيم أهل الجنة لا يناسبه انتظارهم لما يُنعمون به، بل أهل الجنة إذا اشتهوا شيئًا أتاهم فورًا فلا ينتظرون، حتى إن أحدهم ليشتهي الشواء فينظر إلى الطير في سماء الجنة، فيأتيه مشويًا كما يشتهي في لحظة.

إذًا نقول هنا في قوله: ﴿يَنظُرُونَ﴾ نعم: هي محتملة للانتظار من حيث اللفظ؛ لأنها لم تُعد، لكن لا يناسب نعيم أهل الجنة الانتظار، ولذلك استدل بها الشيخ هنا على مسألة الرؤية؛ لأن ذلك هو الذي يُناسب نعيم أهل الجنة.

وقوله ﷻ: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] أحسنوا يعني: أخلصوا لله وتابعوا سنة النبي ﷺ، وكانوا من أهل الإحسان، ولهم الحسنى جزاءً وفاقًا، فكما أحسنوا فلهم الحسنى، والحسنى هي الجنة؛ لأنها هي البالغة في الحسن نهاية المخلوقات، وهي غاية النعيم من المخلوقات، وغاية الجمال من المخلوقات، وعرش الرحمن الكريم البهي الجميل هو سقف الجنة.

قال: ﴿وَزِيَادَةٌ﴾، والزيادة فسرها النبي ﷺ بأنها النظر إلى وجه الله الكريم؛ كما رواه مسلم في الصحيح[1]، وقوله ﷻ: ﴿وَزِيَادَةٌ﴾ يعني: زيادة على الحسنى، والحسنى جعلها جزاء للإحسان، وأما الزيادة هذه ـ وهي لذة النظر إلى وجه الله الكريم ـ فإنه لا ينالها العبد البتة بسبب من الأسباب إلا بفضل الله ﷻ ورحمته، هو ﷻ الذي تفضل على عباده بذلك.

الحسني التوحيد والأعمال الصالحة هي سبب دخول الجنة، والجنة يدخلها العبد برحمة الله ﷻ، وأما الزيادة فهي محض فضل الله ﷻ وكرمه ومنته على عباده بهذا النعيم المقيم بالنظر إلى وجه الله الكريم؛ لهذا قال الله ﷻ: ﴿وَزِيَادَةٌ﴾، يعني: زيادة على أجر عملهم؛ لأنه ﷻ قال في سبب دخول الجنة: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٣٢]، فهذا جزاء لهم وأعمالهم سبب في ذلك، وأما الزيادة فهي كرم من الله ﷻ.

---

(١) سبق تخريجه (ص٤٦٣).

وفي قوله تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿لَهُم مَّا يَشَآءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [ق: ٣٥] فُسِّر قوله: ﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ بأنه النظر إلى وجه الله الكريم[١]؛ كما في الآية السالفة.

إذا تقرر ذلك فهذه الآيات فيها إثبات رؤية المؤمنين لله عَزَّ وَجَلَّ؛ لأنها جميعًا في أهل الإيمان، وأما الكفار والمنافقون فهم محجوبون عن رؤية الله عَزَّ وَجَلَّ قال تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥] قال الشافعي وغيره: «**لما حُجب أهل الكفر عن رؤيته دل على أن أهل الإيمان لا يُحجبون**»[٢]، وأهل السنة يثبتون الرؤية ويقولون: رؤية الناس لربهم عَزَّ وَجَلَّ في العرصات وفي الجنة بقوة يجعلها الله عَزَّ وَجَلَّ في أعينهم تناسب مقام الرؤية، وأما في الدنيا فإنه لا يمكن لأحد أن يقوى بصره على رؤية الله عَزَّ وَجَلَّ.

ولما سأل موسى الكليم ربَه الرؤية، قال الله عَزَّ وَجَلَّ له: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ يعني: في الدنيا ﴿وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وفي تفاسير السلف قالوا: **ما تجلى الله عَزَّ وَجَلَّ للجبل إلا كقدر الخنصر، فجعل الجبل دكًا، وخر موسى صعقًا، وساخ الجبل**[٣]، ففي الدنيا لا يمكن لأحد أن يرى الله عَزَّ وَجَلَّ.

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٢٦/ ١٧٣-١٧٥)، وتفسير ابن أبي حاتم (١٠/ ٣٣١٠)، وتفسير ابن كثير (٤/ ٢٢٩)، وفتح الباري (١٣/ ٤٣٣)، والدر المنثور (٧/ ٦٠٥).

(٢) انظر: أحكام القرآن للإمام الشافعي (١/ ٤٠)، والرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد ابن حنبل (ص٣٤)، وحلية الأولياء (٩/ ١١٧)، واعتقاد أهل السنة (٣/ ٤٦٨)، والاعتقاد للبيهقي (ص١٢٢)، وتفسير ابن كثير (٢/ ١٦٢).

(٣) أخرج الترمذي (٣٠٧٤)، وأحمد في المسند (٣/ ١٢٥، ٢٠٩)، وابن أبي عاصم في السنة (٢/ ٦٣٠)، والطبري في تفسيره (٩/ ٥٣)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٥/ ١٥٥٩)، وابن عدي في الكامل (٢/ ٢٦٠)، وابن بطة في الإبانة (٣/ ٣٤٣)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٣٠)، والضياء المقدسي في المختارة =

والنبي ﷺ ليلة أُسري به أيضًا لم ير الله ﷻ، وإنما رأى نوراً هو الحجاب، والله ﷻ هو النور وحجابه النور، وسئل النبي ﷺ: هل رأيت ربك؟ فقال: «**رَأَيْتُ نُورًا**»، وفي رواية أخرى قال: «**نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ**»[١]، يعني: ثَمَّ نور كيف أراه، وهذا النور هو الحجاب الذي جاء في الحديث: «**حِجَابُهُ النُّورُ، لوْ كَشَفَهُ لأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلقِهِ**»[٢]، وبصر الله ﷻ ليس له نهاية، فمعنى ذلك أنه لو كشفه لاحترق كل شيء، ـ جل ربنا وتعالى وتقدس وتعاظم ـ.

فإذًا الرؤية عند أهل السنة لا تكون في الدنيا ولا في البرزخ، وإنما هي يوم القيامة بقوة يجعلها الله ﷻ في أعين المؤمنين فيرونه، وهذه الرؤية رؤية من غير إحاطة؛ لأن الله ﷻ لا يُحاط به، قال ﷻ: ﴿**لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ**﴾ [الأنعام: ١٠٣]، يعني: لا تُحيط به الأبصار، وكيف يحيط به البصر والأرض جميعًا قبضته يوم القيامة ﷻ، فكيف بمخلوق واحد على أرض الله ﷻ؟

إذًا نقول بامتناع رؤية أحد لله ﷻ في الدنيا.

أما المخالفون لأهل السنة فهم ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: تزعم أن الرؤية ممكنة في الدنيا وفي الآخرة، وهؤلاء هم الصوفية ومن نحا نحوهم؛ كقول رابعة العدوية[٣] ـ وهي

= (٥/ ٥٤) من طريق حماد بن سلمة عن ثابت البناني عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي ﷺ قرأ هذه الآية ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ أشار حماد ووضع إبهامه على مفصل الخنصر قال فساخ الجبل ﴿وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾.

(١) أخرجه مسلم (١٧٨) من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم (١٧٩) من حديث أبي موسى رضي الله عنه.

(٣) هي أم عمرو رابعة بنت إسماعيل البصرية، العابدة الزاهدة، قيل عاشت ثمانين سنة، وتوفيت سنة ثمانين ومائة. =

منسوبة لهم ـ حيث تقول في حب الله ﷻ[(١)]:

أُحِبُّكَ حُبَّيْنِ حُبَّ الْهَوَى ... وَحُبًّا لِأَنَّكَ أَهْلٌ لِذَاكَا
فَأَمَّا الَّذِي هُوَ حُبُّ الْهَوَى ... فَشُغْلِي بِذِكْرِكَ عَمَّنْ سِوَاكَا
وَأَمَّا الَّذِي أَنْتَ أَهْلٌ لَهُ ... فَكَشْفُكَ لِي الْحُجُبَ حَتَّى أَرَاكَا
فَلَا الْحَمْدُ فِي ذَا وَلَا ذَاكَ لِي ... وَلَكِنْ لَكَ الْحَمْدُ فِي ذَا وَذَاكَا

وكل واحد منهم يزعم أنه رأى الله ﷻ في اليقظة، وهذا باطل؛ وذلك لأن الرؤية حُجبت عن موسى عليه السلام، وقال ﷿ لموسى عليه السلام كما في آية سورة الأعراف: ﴿لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، فنقول: الله ﷿ لا يُرى في الدنيا في اليقظة[(٢)]، أما في المنام فأهل السنة يثبتون إمكان رؤية الله ﷿ في المنام، ورؤيته في المنام ﷿ ليست على صورته التي هو عليها سبحانه وتعالى؛ لأن هذه لا يمكن لأحد أن يراه فيها، وإنما قالوا: يراه الرائي على قدر إيمانه؛ لأن الرؤية يكون المقصود بها رؤية من يُؤْمَنُ به؛ فإن كان إيمانه

= انظر: صفة الصفوة (٤/ ٢٧)، ووفيات الأعيان (٢/ ٢٨٥)، والوافي بالوفيات (١٤/ ٢٧)، وسير أعلام النبلاء (٨/ ٢٤١)، والعبر (١/ ٢٧٨).

(١) انظر: حلية الأولياء (٩/ ٣٤٨)، ونفح الطيب (٥/ ٣٢٥)، وصفة الصفوة (٤/ ٣٧٥، ٤٤٠).

(٢) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مجموع الفتاوى (٢/ ٣٣٥): «وقد اتفق أئمة المسلمين على أن أحدًا من المؤمنين لا يرى الله بعينه في الدنيا، ولم يتنازعوا إلا في النبي ﷺ خاصة، مع أن جماهير الأئمة على أنه لم يره بعينه في الدنيا، وعلى هذا دلت الآثار الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ والصحابة وأئمة المسلمين، ولم يثبت عن ابن عباس ولا عن الإمام أحمد وأمثالهما أنهم قالوا: إن محمدًا رأى ربه بعينه، بل الثابت عنهم إما إطلاق الرؤية وإما تقييدها بالفؤاد». اهـ.

وانظر: مجموع الفتاوى (٦/ ٥٠٩).

قويًا رأى صورة حسنة؛ كما رأى النبي ﷺ ربه في أحسن صورة، قال ﷺ: «**رَأَيْتُ رَبِي الْبَارِحَةَ فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ**»[١]، وقوله: «**فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ**»؛ لأنه ﷺ أكمل المؤمنين إيمانًا.

وهذا من جهة الإمكان، والإمكان لا يدل على تكرار الوقوع، لكن قد يحصل، فقد يرى الرائي رؤيا قبيحة فيكون ذلك دالًا على ما في نفسه، ونحو ذلك، وهذه لا تُسمى رؤية لله عَزَّ وَجَلَّ، وإنما يرى ما يتمثل له إيمانه فيه، وليس هذا محل بحث الرؤية في المنام؛ لأنها ليست رؤية إلى ذات الله عَزَّ وَجَلَّ، وإنما هي شيء آخر، ضَربٌ للأمثال يأذن الله عَزَّ وَجَلَّ بها لحكمة[٢].

---

(١) هو قطعة من حديث اختصام الملأ الأعلى، ولابن رجب رسالة في شرحه اسمها: «اختيار الأولى في شرح حديث اختصام الملأ الأعلى»، أخرجه الترمذي (٣٢٣٥)، وأحمد في المسند (٥/ ٢٤٣)، وأبو يعلى في مسنده (٤/ ٤٧٥)، والطبراني في الكبير (٢١٦، ٢٩٠) من حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه. وقال الترمذي عقبه: «هذا حديث حسن صحيح سألت محمد بن إسماعيل يعني البخاري عن هذا الحديث فقال: هذا حديث حسن صحيح، وقال: هذا أصح من حديث الوليد بن مسلم، يعني: حديث عبد الرحمن بن عائش الحضرمي قال الترمذي: وعبد الرحمن بن عائش لم يسمع من النبي ﷺ». اهـ. وفي الباب من حديث ابن عباس، وأبي هريرة، وابن عمر، وأنس، وعبد الرحمن بن عائش الحضرمي، وعمران بن حصين، وأبي رافع، وأبي أمامة، وثوبان عن النبي ﷺ وقد أخرج الدارقطني الحديث برواياته المختلفة في كتابه رؤية الله (ص١٦٧ ـ ١٩١)، وروى جملة منها ابن أبي عاصم في السنة (١/ ٢٠٣)، وصححه الألباني بطرقه في ظلال الجنة.

(٢) قال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (٢/ ٣٣٦): «والناس في رؤية الله على ثلاثة أقوال: فالصحابة والتابعون وأئمة المسلمين: على أن الله يُرى في الآخرة بالأبصار عيانًا، وأن أحدًا لا يراه في الدنيا بعينه، لكن يُرى في المنام، ويحصل للقلوب من المكاشفات والمشاهدات ما يناسب حالها، ومن الناس من تقوى مشاهدة قلبه حتى يظن أنه رأى ذلك بعينه، وهو غالط، =

الطائفة الثانية: تقابل الصوفية، وهي: طوائف الخوارج والمعتزلة ومن شابههم من الذين يقولون: إن رؤية الله ﷻ لا يمكن أن تكون لا في الدنيا ولا في الآخرة، قالوا: إن معنى قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣] يعني: منتظرة، والنظر يأتي بمعنى الانتظار.

والجواب عليه بما سبق من التفصيل في معنى النظر. من أن النظر ينقسم إلى ثلاثة أقسام، وما ذكروه باطل وممتنع؛ لأن النظر هنا عُدي بـ (إلى)، وذكر محل النظر وهو الوجه، فلا يمكن أن يكون بحال بمعنى الانتظار.

قالوا: وأما قوله: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] فتفسير الزيادة بأنها النظر إلى وجه الله الكريم هذا من الآحاد، والآحاد لا تُقبل في العقيدة، وإنما الزيادة هنا هي نعيم يزيدهم الله ﷻ هكذا زعموا - وقالوا: ومن الأدلة على ذلك: قوله ﷻ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] والإدراك بمعنى الرؤية، فقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ يعني: لا تراه الأبصار، وهذا عام يشمل الدنيا والآخرة.

والجواب عن ذلك أن نقول: إن قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ الإدراك ليس بمعنى الرؤية في اللغة، وإنما الإدراك بمعنى الإحاطة؛ كما في قوله ﷻ: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ [الشعراء: ٦١]، فهو أثبت أن الجمعين قد رأى بعضهم بعضا بقوله: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ﴾، ثم قال: ﴿قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾، فدل على أن معنى الإدراك غير الرؤية، ومعنى قولهم: ﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ يعني: إنا لمحاط بنا. فقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ يعني: لا تحيط به الأبصار، وهذا مقطوع به - تبارك ربنا وتعاظم -.

= ومشاهدات القلوب تحصل بحسب إيمان العبد ومعرفته في صورة مثالية؛ كما قد بسط في غير هذا الموضع». اهـ.

قالوا: وحينما سأل موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ ربه وقال: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣] فقال الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] وهذا يشمل الدنيا والآخرة؛ لأن (لن) تفيد تأبيد النفي مطلقًا، يعني: أن ما بعدها منفي إلى الأبد ما لم يأت استثناء.

والجواب أن هذا غلط في باب النحو، وغلط على العربية؛ ولهذا قال ابن مالك رَحِمَهُ اللَّهُ في الكافية الشافية[1]:

ومَنْ رَأَى النـفـيَ بِلَنْ مُؤبَّدا   فَقُولَهُ ارْدُدْ وخِلافَهُ فاعْضُدَا

(منْ رَأَى النفيَ بِلَنْ) ـ وهم المعتزلة ـ (فَقُولَه ارْدُد)؛ لأنه لا يُعرف عن العرب ذلك، (وسِواهُ فاعْضُدا)؛ لأن «**لن**» لا تدل على النفي المؤبد ـ كما ذكر ذلك ابن هشام[2] في «**المغني**» ـ ودليل ذلك من القرآن أن الله عَزَّ وَجَلَّ أخبر عن مريم أنها قالت: ﴿فَلَنۡ أُكَلِّمَ ٱلۡيَوۡمَ إِنسِيّٗا﴾ [مريم: ٢٦]، فلو كانت ﴿فَلَنۡ﴾ تدل على النفي المؤبد لم يكن التقييد بقولها: ﴿ٱلۡيَوۡمَ﴾ له معنى، فقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فَلَنۡ أُكَلِّمَ ٱلۡيَوۡمَ إِنسِيّٗا﴾ [مريم: ٢٦] ظاهر في الدليل من أنّ ﴿فَلَنۡ﴾ لا تقتضي التأبيد؛ كما قال ابن مالك رَحِمَهُ اللَّهُ.

المقصود من هذا أنهم استدلوا بهذه الأدلة على هذا النحو،

---

(١) انظر: شرح الكافية الشافية (٢/ ١٠٥).

(٢) هو جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن أحمد بن هشام الأنصاري الحنبلي، النحوي العلامة، برع في العربية، ففاق أقرانه بل الشيوخ، وصنف مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، اشتهر في حياته وأقبل الناس عليه، وقد كتب عليه حاشية وشرحًا لشواهده، وشرح ألفية ابن مالك، ومن شعره:

وَمَنْ يَصْطَبِرِ لِلْعِلْمِ يَظْفَرْ بِنَيْلِهِ   وَمَنْ يَخْطِبِ الْحَسْنَاءَ يَصْبِرْ عَلَى الْبَذْلِ

وُلد سنة ثمان وسبعمائة، وتوفي سنة اثنين وستين وسبعمائة.

انظر: الوفيات (٢/ ٢٣٤)، وشذرات الذهب (٦/ ١٩١، ١٩٢).

ويوردون شواهد على ذلك، وفي هذا الزمن بخصوصه يتبنى مسألة الرؤية بقوة «الإباضية»، ويدعون الناس إلى ذلك، ويقيمون الأدلة على ما زعموا، والأدلة التي يستدلون بها عند التحقيق والنظر والعلم كلها ساقطة لا تصلح للاعتماد ولا الاعتضاد أصلًا؛ لنفي دلالاتها التي زعموها.

وأيضًا من أدلة المعتزلة على نفي الرؤية قولهم: إن الرؤية لا يمكن أن تكون إلا إلى جهة، والجهة ممتنعة في حق الله ﷻ؛ لأنه إذا كان ﷻ في جهة فمعنى ذلك أنه متحيز، فإذا كان متحيزًا فمعناه أنه شبيه بالأجسام، وهذا باطل؟ فقالوا: ننفي الرؤية لأجل هذا.

والجواب: أن هذا القول صحيح من جهة أن الرؤية لا تكون إلا في جهة، ولكن كون الجهة من صفة الأجسام هذا مبني على تشبيههم الحال بالحال، والله ﷻ نثبت له العلو، والعلو أحد الجهات، فهو ﷻ في العلو، والناس يرونه وهو ﷻ عالٍ عليهم بذاته سبحانه وتعالى، وأما التحيز فهو منفي؛ لأن الرؤية معها عدم الإحاطة، وعدم الإحاطة بسبب أن الله ﷻ بكل شيء محيط، لا يحيط البشر به وهو ﷻ محيط بهم ﴿أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىۡءٍ مُّحِيطُۢ﴾ [فصلت: ٥٤] سبحانه وتعالى.

الطائفة الثالثة: الأشاعرة والماتريدية قالوا: نثبت الرؤية كما دلت عليه الأدلة من الكتاب والسنة، فنثبت أن الله ﷻ يُرى، ولكن الرؤية إما أن تكون إلى جهة أو إلى غير جهة، فإذا كانت إلى جهة اقتضى ذلك التحيز، فنمنع ذلك ونقول: الرؤية تكون إلى غير جهة، وذلك بإدراك يُجعل في العين.

إذًا عندهم إثبات الرؤية إلى غير جهة ـ وهذا غير معقول ـ مع سلب البصر، تلك الرؤية عندهم: جعلوا الرؤية إدراكًا يكون في العين، يعني: أن العين لا تنظر، ولكن الله ﷻ يخلق إدراكًا في العين لذلك.

وهذا القول باطل أيضًا؛ لأن الله ﷻ جعل الرؤية للوجوه في

قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، والنبي ﷺ نظر إلى القمر ليلة البدر فقال: «**إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ، لَا تُضَامُّونَ فِي رُؤْيَتِهِ**»[1]، وقوله: «**كَمَا**» تشبيه للرؤية بالرؤية وليس تشبيها للمرئي بالمرئي، وتشبيه الرؤية بالرؤية يعني:

أولًا: أن رؤيتكم للقمر ليلة البدر فيها أن الرؤية بالبصر.

ثانيًا: أن الرؤية لمن هو عالٍ عليكم «**إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ**».

ثالثًا: أنه لا يزدحم الناس في رؤيته بل يراه المؤمنون جميعًا، حيث قال: «**لَا تُضَامُّونَ فِي رُؤْيَتِهِ**»، وسيأتي الكلام على هذا الحديث في قسم السنة ـ إن شاء الله تعالى ـ.

وقولهم: إن ثم رؤية إلى غير جهة. هذا غير معقول؛ ولهذا المعتزلة أحذق. فقالوا: ليس ثَمَّ رؤية إلا إلى جهة، فإذا أثبتم الرؤية فأثبتوا الجهة. وهذا الكلام صحيح، فإذا أُثبتت الرؤية فَتَثْبُت الجهة، ولكن الجهة مجملة، أي جهة؟ نقول: هي جهة العلو؛ لأن العلو ثابت لله ﷻ، قال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠]، هذا ملخص ما في هذا البحث.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ بعد ذلك: ﴿**وَهَذَا الْبَابُ فِي كِتَابِ اللهِ كَثِيرٌ**﴾، ويعني بهذا الباب: باب الصفات أو باب الإيمان بالله ﷻ على وجه العموم، ومن أراد الهدى أخذ الإيمان من القرآن، فإن ذلك في القرآن كثير من جهة آيات الصفات، وآيات الغيبيات، والأسماء، والأفعال، والجنة والنار، والصراط والميزان وأمور الإيمان كلها في كتاب الله ﷻ.

قال: ﴿**مَنْ تَدَبَّرَ الْقُرْآنَ طَالِبًا لِلْهُدَى مِنْهُ**﴾، فإن تدبر القرآن واجب؛

---

(١) أخرجه البخاري (٥٥٤)، ومسلم (٦٣٣) من حديث جرير بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

لأن الله ﷻ حث عليه وأمر به[١]، وقال ﷻ: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: ٢٤]، دلت الآية على أن من لم يتدبر القرآن، فإن على قلبه قفلًا، وقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وقال ﷻ: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا۟ ٱلْقَوْلَ أَمْ جَآءَهُم مَّا لَمْ يَأْتِ ءَابَآءَهُمُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [المؤمنون: ٦٨]، وقال ﷻ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤]، وقال الله ﷻ: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣] وقال ﷻ: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]، ونحو ذلك من الآيات.

فإذًا القرآن عربي يُفهم عن طريق هذا اللسان، والله ﷻ حث على تدبره بل وأمر بذلك، ﴿**فَمَنْ تَدَبَّرَ الْقُرْآنَ طَالِبًا لِلْهُدَى مِنْهُ؛ تَبَيَّنَ لَهُ طَرِيقُ الْحَقِّ**﴾، **وقول الشيخ** رحمه الله: ﴿**طَالِبًا لِلْهُدَى مِنْهُ**﴾ يدل على أن من الناس من يتدبر القرآن ولكن ليس على طلب الهدى منه، وإنما لطلب التأويل والاعتساف والتحريف، وهذا حاصل عند أهل الأهواء المضلة، فإن المعتزلة منهم من تدبر القرآن لكن لا لطلب الهدى، ولكن لطلب صرف وجوه الآيات عن ظاهرها وعن حقائقها إلى تأويلات باردة وتحريفات زائغة.

﴿**فَمَنْ تَدَبَّرَ الْقُرْآنَ طَالِبًا لِلْهُدَى مِنْهُ، تَبَيَّنَ لَهُ طَرِيقُ الْحَقِّ**﴾، وهذا واجب أن يُتدبر القرآن لأخذ الهدى منه؛ لأن القرآن جعله الله ﷻ هاديًا للتي هي أقوم، قال ﷻ: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، وقوله: ﴿لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ هذا عام يشمل العقيدة: يعني يشمل الأخبار والأحكام، ففي باب الأخبار القرآن يهدي للتي هي أقوم، وفي

---

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

فَتَدَبَّرِ القُرآنَ إن رُمتَ الهُدَى   فَالعِلمُ تَحتَ تَدَبُّرِ القُرآنِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (١/ ٣١٥).

باب الأحكام القرآن يهدي للتي هي أقوم، فمن أراد الهدى فهو في كتاب الله عَجَّلَ، ومن أراد إصلاح النفس فهو في القرآن، ومن أراد بيان الإيمان فهو في القرآن، ومن أراد الأحكام فهي في القرآن، والسنة مبينة للقرآن وشارحه له ودالة عليه ومفسرة له؛ كما قال الله تَعَالَى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤].

وهذه الجمل الأخيرة التي ذكرها الشيخ للدلالة على شيء، وهو أن أهل الباطل الذين خالفوا طريقة القرآن إنما أخذوا طريقتهم من أقوال أهل الكلام، ومن أقوال المناطقة، ومن أقوال اليونان، واليونان أثروا في صياغة ذهن الناظرين في العقائد؛ لأن اليونان جاءوا بالفلسفة، والمنطق من الفلسفة، والفلسفة على قسمين:

*** قسم فيه إصلاح للعقل كما يزعمون.**

*** وقسم فيه إصلاح للنفس.**

أصحاب إصلاح العقل وضعوا القوانين التي بها تُعرف حقائق الأشياء، ويَسْلَم بها المنطق والعقل من الخطأ، وأصحاب إصلاح النفس هؤلاء يقال لهم: الإشراقيون اتباع أفلوطين الإسكندراني، هذا جعل الفلسفة لإصلاح النفس، وطائفة كأرسطو وأفلاطون.. إلى آخره، جعلوها لإصلاح العقل.

هاتان المدرستان دخلتا على البلاد الإسلامية لما تُرجمت الكتب اليونانية، فمن أهل الإسلام من أراد إصلاح عقله عن هذا الطريق فنتج أنهم وجدوا أشياء مصادمة للنصوص، فأرادوا ألا يخرجوا من الإسلام فيقبلوا ما جاء به أولئك من العقول الصحيحة ـ لأن اليونان كانوا يمدحون كثيرًا ـ ويأخذون بما جاء في الشريعة، فنتج من هذا الخليط ما يسمى علم الكلام.

والإشراقيون تُرجمت كتبهم ودخلت في بلاد الإسلام، وكان أناس

ينظرون في هذه الكتب، ونتج من نظرهم أن وجدوا تلك الطريقة ـ طريقة الإشراقيين في إصلاح النفس ـ التي تخالف طريقة أهل الإسلام، فأخذوا منها بما لا يُخالف عندهم طريقة أهل الإسلام، فنتج من هذا الخليط التصوف، وهذا كله نشأ عن طريق دخول تلك الأفكار اليونانية إلى بلاد المسلمين.

ولهذا الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ نبه إلى هذا الأصل **بقوله: ﴿مَنْ تَدَبَّرَ الْقُرْآنَ طَالِبًا لِلْهُدَى مِنْهُ؛ تَبَيَّنَ لَهُ طَرِيقُ الْحَقِّ﴾**، فطريقة أهل الكلام في إثبات وجود الله أخذوها من المناطقة وليس من القرآن، وهي طريقة مختلفة، فأولئك يثبتون وجود الله عن طريق حدوث الأعراض، والقرآن يثبت وجود الله عَزَّ وَجَلَّ عن طريق افتقار الإنسان، وأنه لم يصنع شيئًا لنفسه، قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّنَ ٱلۡبَعۡثِ فَإِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن تُرَابٖ﴾ الآية [الحج: ٥]، فطريقة إصلاح النفس عند هؤلاء شيء وما في القرآن شيء آخر، وهؤلاء ترهبوا، والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى قال: ﴿وَرَهۡبَانِيَّةً ٱبۡتَدَعُوهَا مَا كَتَبۡنَٰهَا عَلَيۡهِمۡ﴾ [الحديد: ٢٧]، فهم قصدوا من إشراق النفس أن المرء يصل بتربية النفس إلى رؤية الله عَزَّ وَجَلَّ، فدخلت على المسلمين بذلك.

وهذا بحث طويل يسمى صلة التفكير الإسلامي بالفكر اليوناني عند كثير من الباحثين.

وبهذا ننتهي من القسم الأول وهو ذكر الآيات الدالة على الصفات، وشيخ الإسلام أطال في هذه الآيات ولم يستوعب؛ لأنه مختصر لأجل أن يثبت هذا الباب؛ لأن هذا الباب ضل فيه كثير من المخالفين.

وسيأتي إن شاء الله القسم الثاني ـ قسم السنة ـ وسيكرر الكلام على الصفات أيضًا التي ثبتت في السنة، ومنها الصفات التي سبق إيضاحها؛ لهذا سنذكر شرحًا وجيزًا فيها، وسنحيل على ما سبق شرحه

من أصل الصفات؛ لأن إيضاح الواسطية قد يكون إيضاحًا تفصيليًا وقد يكون إيضاح مباحث، وهكذا كتب الاعتقاد.

فالإيضاح التفصيلي: أن نأخذ كل آية: تفسيرها، وما يتعلق بها من مباحث، ومن مباحثها إثبات الصفة التي فيها.

والطريقة الإجمالية: ـ على طريقتنا ـ: أن نأخذ مجموع الآيات ومراد الشيخ من الاستدلال بها وما تضمنته من الصفات أو من الإيمان، ثم نعرض المبحث بشكل عام. والله أعلم.



فهرس الجزء الأول

الموضوع — الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

تم بحمد الله الجزء الأول
ويليه الجزء الثاني يبدأ بفصل في الاستدلال
على إثبات أسماء الله وصفاته من السنة